

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE DIREITO

GLENDÁ VICENZI

**INOPEROSIDADE E SOBERANIA: O PROBLEMA DO POLÍTICO EM
GIORGIO AGAMBEN**

FLORIANÓPOLIS

2015

Glenda Vicenzi

**INOPEROSIDADE E SOBERANIA: O PROBLEMA DO POLÍTICO EM
GIORGIO AGAMBEN**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Graduação
em Direito da Universidade Federal
de Santa Catarina como requisito
para colação de grau.

Orientadora: Prof. Dr^a. Jeanine
Nicolazzi Philippi.

Florianópolis

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado "**Inoperosidade e soberania: o problema do político em Giorgio Agamben**", elaborado pelo(a) acadêmico(a) **Glenda Vicenzi**, defendido em **03/07/2015** e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10,0 (Dez), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.

Florianópolis, 3 de Julho de 2015



Jeanine Nicolazzi Philippi
Professor(a) Orientador(a)



Leonardo D'Avila de Oliveira
Membro de Banca



Renata Volpato
Membro de Banca

**Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Jurídicas
COORDENADORIA DO CURSO DE DIREITO**

**TERMO DE RESPONSABILIDADE PELO INEDITISMO DO TCC E
ORIENTAÇÃO IDEOLÓGICA**

Aluno(a): **Glenda Vicenzi**

RG:

CPF:

Matricula: **10203292**

Título do TCC: **Inoperosidade e soberania: o problema do político em
Giorgio Agamben**

Orientador(a): **Jeanine Nicolazzi Philippi**

Eu, **Glenda Vicenzi**, acima qualificado(a), venho, pelo presente termo, assumir
integral responsabilidade pela originalidade e conteúdo ideológico
apresentado no TCC de minha autoria, acima referido

Florianópolis, 3 de Julho de 2015



Glenda Vicenzi

AGRADECIMENTOS

Os últimos seis anos representaram uma série de transformações na minha vida. E por isso, eu não gostaria de agradecer apenas pelo trabalho de conclusão de curso. Ter conseguido finalizar um trabalho é, de fato, algo que teria sido possível em muitas outras circunstâncias. Mas se hoje posso dizer que este trabalho é uma alegria para mim, é só por conta dos encontros e das experiências dos últimos anos. Por isso, sou grata.

Agradeço aos meus pais, Janete e Eugênio, por terem me dado a oportunidade de morar na Alemanha e suportado a saudade de me ter tão distante. E por terem apoiado, sempre com amor, as escolhas que fiz em minha vida. Aos meus avós, Gilda e Alfonso, Gema e João, e às tias Gudola e Glita, pelo bonito convívio familiar. Aos tios, Jairo e Marcos, por me ajudarem sempre que precisei.

Agradeço àqueles que conheci na Alemanha, especialmente à Christine e Teresa, por terem me mostrado que há outras possibilidades de vida. A escolha pelo curso de direito partiu daí, do desejo de construir outros possíveis.

A experiência no curso de direito e na UFSC foi repleta de encontros inesperados que, muito mais que a sala de aula, marcaram minha formação. O Programa de Educação Tutorial em direito foi, provavelmente, o maior deles. A apresentação do programa pelos petianos à minha turma, quando estávamos ainda na primeira fase, foi o suficiente para que eu soubesse que aquele seria o meu lugar durante a graduação. A perspectiva de uma universidade engajada em pensar criticamente o direito, sem fechar os olhos aos problemas sociais, e de resistir aos avanços de um ensino jurídico cada vez mais dogmático e repetitivo, me cativou. “Foi para isso que vim”, pensei à época. Agradeço imensamente àqueles que comigo compartilharam a construção do programa. Aos que vieram antes, Moisés e Eduardo. Aos que estiveram lá durante a minha passagem, Helena, Censi, Demetri e Innocente, mais que colegas, vocês foram e são os meus amigos. Aos que assumiram a tarefa de continuar.

Além disso, a participação no movimento estudantil foi o que me permitiu construir um comum com meus pares. Dialogar com estudantes de todos os cantos da UFSC foi o que me fez compreender de que se trata, afinal, uma universidade. Agradeço a todos aqueles que junto comigo disputaram os rumos da UFSC, em especial ao Viet,

Ceará, Nando Reis, Renatinho, Ellen, Midiã e Marino. No curso de direito, aos que fizeram parte das minhas desventuras na política cecejotiana, particularmente à Nayara, Vanessa e Sartoti.

Dos companheiros de turma, agradeço ao Diogo, meu primeiro amigo; à Domitila, minha primeira amiga; ao Murilo, Roger e Gregório; e à Carla, que me levou para a Bahia.

Agradeço ao Fernandinho, pelos conhecimentos em teoria do direito, pela escuta, pelo rubronegrismo, por confiar em mim. À Paula, pelos carnavais, por continuar perto mesmo estando longe. À Junia e ao Marcel, por continuarem sendo. Às Marinas, Caume e Carmona, pela paciência de me ensinar a trabalhar. Ao Rafa, por me chamar de glen glen. Ao Andrey, por ser tão bonito. Ao Chico, pelas horas em frente à televisão. Ao Tibor, por cuidar tão bem da Macabéa. Ao Tito, por ter estado perto nas horas mais difíceis, pelo que agradeço também à Carol. Ao Giuliano, por não se encaixar. À Michele, que chegou há tanto tempo e nunca me deixou.

Por fim, agradeço àqueles que contribuíram diretamente para esse trabalho. Em primeiro lugar, à Professora Jeanine, não apenas pela orientação, mas por ser a minha grande referência entre os docentes do curso. Foi com você que aprendi o que é ser uma pesquisadora séria e comprometida e com quem tive as melhores aulas de toda a graduação.

Ao Leonardo D'Ávila, por aceitar participar da banca. À Renata, pela banca, por ser uma interlocutora, e por compartilhar comigo as angústias quanto ao nosso tão incerto futuro.

Agradeço, ainda, a duas pessoas que se envolveram com esse trabalho e que tiveram a paciência de lê-lo, Victor e Pedro. Ao Pedro, por me incentivar há tanto tempo e me fazer crer que sou capaz, mesmo quando eu teimava em achar que não seria. Ao Victor, uma das pessoas mais extraordinárias e mais gentis que conheci, por me encorajar a começar a escrever e por me elogiar de um jeito que eu jamais esperei.

Com esse trabalho encerro uma etapa da minha vida e como poucas vezes posso dizer: estou feliz.

Muito obrigada.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar como o conceito de soberania é delimitado em Giorgio Agamben, a partir de sua reconstrução teórica, expondo, com isto, o problema da vida nua excepcionada no bando. Diante disto, procura-se demonstrar de que modo o autor situa o paradigma da soberania com o advento da modernidade. Nesse contexto, na Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 é localizada a inscrição da vida nua na ordem estatal – a ficção originária da soberania moderna. Os problemas de uma política humanitária – a política dos direitos humanos – abrem a perspectiva para discutir o tema da constituição do humano e de sua relação com a animalidade. A máquina-antropológica entra em cena. O trabalho é continuamente orientado pela perspectiva agambeniana de uma política sem soberania. Assim, a noção de que o homem não possui uma essência própria, mas somente uma própria potência, põe em questão uma política que não o separe de suas potencialidades. Analisa-se, nesse sentido, qual seria, para Agamben, a constituição dessa potência, bem como os limites de uma renovação da relação entre potência e ato, quanto à superação da soberania. Os temas da inoperosidade e de uma forma-de-vida são apresentados como diretrizes da política que vem.

Palavras-chave: *soberania; direito; potência; inoperosidade; vida; Agamben.*

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
1 A FUNDAÇÃO SOBERANA DA POLÍTICA	11
1.1 A exceção soberana	13
1.2 O <i>bando</i> soberano e a sacralidade da vida nua	21
1.3 O fundamento oculto do Estado moderno	26
2 ENTREATOS: A FUNDAÇÃO POLÍTICA DO HUMANO.....	30
2.1 Refugiados: um conceito-limite.....	30
2.2 O impossível fundamento do homem	33
2.3 A sacralidade da vida como supressão da potência	38
3 A FUNDAÇÃO INOPEROSA DA POLÍTICA.....	42
3.1 Para além do binômio potência-ato: os limites de Bartleby	43
3.2 Há uma obra do homem?	49
3.3 A inoperosidade como forma-de-vida	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	63

INTRODUÇÃO

*Somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre
potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder
constituente inteiramente livre do bando soberano.*

Giorgio Agamben em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*

Pensar a política para além da soberania. É este o lugar de onde parte o presente trabalho e que, na impossibilidade de constituir-se como sua tarefa, permanecerá em seu horizonte, como guia. É esta questão – de que modo é possível uma política desgarrada do princípio de soberania – que nos acompanhará no curso do texto.

Nossa perspectiva é construída através do arcabouço conceitual do filósofo italiano Giorgio Agamben. Importante nome da filosofia contemporânea, a leitura de Agamben parece-nos fundamental para o atual pensamento crítico. Transitando por incontáveis campos teóricos – a política, a arte, o direito, a linguagem, a história, a filosofia, a religião – e escavando-os em cantos que poderiam parecer, à primeira vista, improváveis, parece haver uma orientação geral em sua obra: um pensamento arqueológico. Agamben procura por origens – *arché* – e fundamentos. Não se trata, contudo, da busca por uma origem fundamental, cronológica, já sem relação com o presente, mas, ao contrário, de descobrir o ponto oculto, encoberto, não dito, e que, justamente por isso, “torna inteligível não menos o presente do pesquisador que o passado do seu objeto.”¹ O pensamento agambeniano é, nesse sentido, um pensamento original, que leva seus objetos ao estado de nudez. É apenas despiando a filosofia e a política de seus mais secretos pressupostos que se abre a possibilidade de algo como uma *política que vem*.

O propósito de tomar em questão o problema da soberania é, portanto, poder compreender o sentido segundo o qual este seria “nada menos que o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito,”² o que implica dar uma outra perspectiva ao “problema

¹ “*vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto*” AGAMBEN, G. *Signatura Rerum: sobre el método*. (Tradução: Flavia Costa e Mercedes Ruvitoso). Barcelona: Anagrama, 2010. p. 41. (Tradução nossa).

² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG,

dos limites e da estrutura originária da estatalidade,”³ uma perspectiva para a qual o que importa não é tanto saber quem detém o poder soberano, mas desvendar a estrutura inerente a este.

A intenção é, em última instância, jogar luz sobre a tese enunciada por Agamben, ao final do *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*, segundo a qual “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé e bíos*.”⁴

Para tanto, será necessário remontar-se ao caminho que percorre Agamben de modo a, primeiramente, definir a estrutura topológica da soberania, e, após, compreender de que maneira se relacionam soberania e vida, e, mais especificamente, como se dá essa relação na modernidade, no momento em que a soberania passa a se apresentar na forma de Estados Nacionais. Nesse contexto, a Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 é tomada para expor de que modo uma vida, que até então havia sido excluída da política, é posta na base do Estado-nação, para ser, justamente, o ponto de onde emanará sua soberania.

A ideia, trazida pela Declaração, contudo, de que ao homem seria inerente um conjunto de direitos “inalienáveis e imprescritíveis”, revela seu sentido ficcional quando aparece um homem de fato. Ou seja, um homem que já não está revestido pela cidadania. O fenômeno dos refugiados insere uma fratura na ficção da soberania e expõe uma certa conexão entre o discurso dos direitos humanos e as forças que estes dizem combater. Com isso, abre-se a possibilidade de adentrar um pouco mais no discurso humanitário e questionar: quem é o homem tutelado pelos direitos humanos? O que nos leva à questão do fundamento próprio do humano.

Na perspectiva de que uma ética só pode existir porque “o homem não é nem há de ser nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico,”⁵ está implicada, pois, a negatividade inessencial constitutiva do humano. A abertura de uma política que não mais se constitua através da assunção de tarefas

2007. p. 19.

³ Idem.

⁴ Ibidem, p. 187.

⁵ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. (Tradução: Cláudio Oliveira). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 45.

históricas incompatíveis com uma tal inessencialidade, passa pelo problema da potência do homem – por aquilo que o homem pode fazer. A delimitação da relação entre potência e ato, a apresentação do tema da inoperosidade, e a constituição de uma forma-de-vida são, portanto, os últimos suspiros deste trabalho.

1 A FUNDAÇÃO SOBERANA DA POLÍTICA

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa.

*Aristóteles, na Política*⁶

Ao analisar tal passagem da obra de Aristóteles, à qual atribui grande importância no âmbito da tradição política ocidental, Agamben aponta como este, ao definir a meta da comunidade perfeita – que não deixa de ser, em certo sentido, a meta da política –, “o faz justamente opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*).”⁷

Na concepção de Agamben, o que está em questão na “definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*),”⁸ porém, não é tanto discutir os modos e os meios com que a política possa gerar um bem viver, mas antes considerar por que a política, no Ocidente, constitui-se “primeiramente através de uma exclusão”⁹ da chamada vida nua, noção sobre a qual nos deteremos mais adiante.

A fim de compreender o sentido da oposição que faz Aristóteles entre um simples viver e um viver bem, é preciso remeter à distinção que faziam os gregos para designar o que, para nós, resume-se num único significante: vida. Naquela sociedade, o significado de vida dividia-se entre os termos *zoé* e *bíos*. Enquanto o primeiro representa o simples fato de estar vivo, comum tanto a homens como a animais, o segundo trata das formas de vida, típicas de um indivíduo ou de um grupo.¹⁰

Tal separação, por sua vez, repercute naquela outra divisão entre *pólis* e *oîkos*, respectivamente, cidade e casa. Nessa cisão, a *zoé*, essa vida natural/nutritiva/reprodutiva,

⁶ ARISTÓTELES. *Política*. (Trad. António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes) Lisboa: Vega, 1998. p. 53.

⁷ AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 10.

⁸ Ibidem, p. 14.

⁹ Ibidem, p. 15.

¹⁰ Ibidem, p. 9.

estaria excluída do âmbito da cidade, restando confinada ao círculo familiar, da casa. É esse o sentido que dá Agamben à diferenciação forjada por Aristóteles no início da política, onde afirmou que:

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade.¹¹

A diferença entre as formas de autoridade – entre o estadista e o chefe de uma família, por exemplo – residia, pois, na política clássica, justamente no fato de que uma deveria cuidar do simples viver, da *zoé*, enquanto à outra cabia as preocupações com a *bíos*, a vida qualificada, da qual a política deveria ocupar-se para garantir que fosse uma boa vida.¹²

Na modernidade, contudo, as questões atinentes à *zoé*, à vida natural, adentram os cálculos do poder até o ponto de ocuparem o seu centro. A política converte-se, assim, conforme elaborou Foucault, em *biopolítica*.¹³ A Idade Moderna assinala, portanto, uma mudança no campo político com o “aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano.”¹⁴

Quando isso acontece, e temos uma profunda transformação das categorias que tradicionalmente estruturaram a política, abre-se ao pensamento a possibilidade de

¹¹ ARISTÓTELES, op. cit., p. 49.

¹² “Voltando aos gregos, pode-se dizer que para eles (antes de toda esta série de inversões e obscurecimentos) a capacidade de organização política do homem – a fundação da polis, portanto –, seria um diferencial substantivo da mera possibilidade de convivência no seio da casa (*oikia*), onde se organiza o que é útil e necessário para a subsistência da vida de ser vivente do homem. Tal capacidade marca a cisão de duas possibilidades de existência, a natural e a política, representadas na diferença dos termos *zoé* e *bíos*. No mundo clássico, portanto, as categorias políticas se fundam na exclusão da mera vida natural do mundo da polis”. HONENSKO, Vinícius Nicastro. *Ao fundo do abismo: Em busca da exposição do vazio fundamental do político-jurídico e da onto-teo-logia*. 2007. 189 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. p. 38.

¹³ Agamben indica como Foucault resumiu tal processo ao final da *Vontade de saber*: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p. 127, apud AGAMBEN, *Homo Sacer*...p. 11).

¹⁴ AGAMBEN, G. op. cit., p. 11.

voltar um olhar distinto àquela oposição, localizada na base da política ocidental, entre viver e viver bem, já que vem à tona o “vínculo secreto que une o poder à vida nua.”¹⁵

A questão, portanto, consiste em saber, afinal, que exclusão é aquela que Agamben localiza no fundamento político do Ocidente. Para tanto, será necessário voltar nosso olhar à construção agambeniana apresentada nas partes 1 e 2 do *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, obra que inaugura o grande projeto do filósofo italiano,¹⁶ em que buscou traçar uma arqueologia da política para lograr deslocá-la do lugar que ocupou por séculos no Ocidente.¹⁷

1.1 A exceção soberana

Para compreender o sentido da exclusão política fundamental de que nos fala Agamben, há que mirar sua problematização da soberania – a estrutura política por excelência – e, em consequência disso, o problema da exceção. Essa pretensão se justifica, uma vez que o que está em questão não é uma simples exclusão, mas uma exclusão “que é, na mesma medida, uma implicação.”¹⁸

A fim de formular a localização, em sentido topológico, da soberania, Agamben retoma Carl Schmitt, que, na *Teologia Política*, apresentou uma teoria da soberania para a qual são centrais os conceitos de *exceção* e de *decisão*. Para Schmitt, “soberano é quem decide sobre o estado de exceção.”¹⁹ Há nesta formulação, segundo Agamben, um paradoxo implícito, o qual chamou de paradoxo da soberania, consoante o qual “o soberano acaba por se encontrar, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Soberano seria, portanto, aquele que “se põe *legalmente* fora da lei”. Lapidando

¹⁵ Ibidem, p. 14.

¹⁶ Trata-se da série *Homo Sacer*, à qual é composta atualmente pelas obras: *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* (1995, ano de publicação original); II. 1. Estado de Exceção (2003); II. 2. O reino e a glória (2007); II. 2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (2015, ainda sem tradução para o português); II. 3. O Sacramento da Linguagem (2008); II. 5. *Opus Dei*. (2012); III. *O que resta de Auschwitz* (1998); IV. 1. *Altíssima pobreza* (2011) IV. 2. *L'uso dei corpi*, (2014, ainda sem tradução para o português).

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Elements for a theory of destituent power*. Tradução: Stephanie Wakefield. Disponível em: <<https://livingtogetherintheheartofthedesert.files.wordpress.com/2014/02/agamben-elements-for-a-theory-of-destituent-power-1.pdf>>. Acesso em: 31 de maio de 2015

¹⁸ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*... p. 15. Para expor esta questão, seguiremos de perto o raciocínio de Agamben no capítulo do *Homo sacer* intitulado: “O paradoxo da Soberania”.

¹⁹ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. (Trad. Elisabete Antoniuk). Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 7.

ainda mais a formulação, Agamben afirma que poderíamos dizer também: “Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não existe um fora da lei.”²⁰

Que lugar, pois, é este da soberania do qual se está fora, ao mesmo tempo em que se está dentro? Tal não pode ser outro que uma zona limítrofe que assinala a diferença entre interior e exterior, e que, no caso da soberania, diz respeito justamente ao limite – tanto no sentido de princípio como de fim – do ordenamento jurídico.

Para Schmitt, a definição dessa zona, justamente por tratar-se de um limite, não pode vincular-se ao caso normal, mas ao limítrofe,²¹ motivo pelo qual sugere olharmos para a exceção:

A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez. [...] A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. [...] A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. [...] E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica.²²

A exceção não é, então, simples exterioridade à norma, uma vez que está em relação com esta. Quando temos uma exceção, “de fato um determinado caso é excluído do ordenamento jurídico, localiza-se fora dele. Porém está excluído só na medida em que segue em relação com a norma jurídica.”²³ Desse modo, “a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”. A exceção não é excluída do ordenamento, mas *capturada fora*.²⁴

Ao mesmo tempo, porém, em que a exceção não é pura exterioridade, é evidente que tampouco se pode dizer que é a mesma coisa que a norma. Na medida, pois,

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. (Trad. António Guerreiro). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 224-225. Texto semelhante encontra-se na p. 23 do *Homo Sacer*.

²¹ SCHMITT, op. cit., p. 7.

²² Ibidem, p. 13-15.

²³ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* (Trad. Beatriz de Almeida Magalhães). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 60.

²⁴ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*...p. 25.

em que “inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”, essa *relação de exceção*²⁵ abre um espaço que não está nem fora nem dentro do ordenamento, mas no seu limite, uma zona de indiferença. E é apenas lançando nosso olhar para esse limiar que poderemos compreender a forma sobre a qual se dá a exclusão que Agamben anteviu na fórmula aristotélica de fundação da cidade.

Uma vez que compreendemos qual é a forma da exceção, impõe-se observar mais detidamente o lugar da soberania, porquanto, afinal, também o soberano se encontra nessa mesma zona indiscernível na medida em que está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento. É este, como vimos, o seu paradoxo: a soberania se estrutura do mesmo modo que a exceção:

*Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro êxtase-pertencimento.*²⁶

Por ser a soberania definida pela exceção é que se falará em uma *exceção soberana*, a qual deve ser localizada em uma “zona de indiferença entre natureza e direito.”²⁷

Quando lemos, portanto, que a decisão sobre o estado de exceção é, na perspectiva de Schmitt, o que é próprio do soberano, devemos vislumbrar aí mais do que uma decisão sobre a necessidade de suspender a validade da norma. Nesse sentido, Schmitt é esclarecedor quando aponta que “aqui, deve-se entender, sob estado de exceção, um conceito geral da teoria do Estado, mas não qualquer ordem de necessidade ou estado de sítio.”²⁸

O que está em questão no estado de exceção é “o princípio de toda localização jurídica,”²⁹ haja vista que a decisão soberana sobre a exceção cria a abertura necessária para a fixação de um ordenamento. Isso se torna compreensível tomando-se em conta a formulação schmittiana segundo a qual “não existe norma que seja aplicável ao caos”. Ao criar a zona de indiferença que é o estado de exceção, inclui-se o caos no ordenamento

²⁵ Ibidem, p. 26.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. (Trad. Iraci D. Poleti). São Paulo: Boitempo, 2004. p. 57.

²⁷ Ibidem, p. 28.

²⁸ SCHMITT, C., op. cit., p. 7.

²⁹ AGAMBEN, G., *Homo Sacer*...p. 27.

através de sua exclusão. Torna-se possível, assim, algo como uma situação normal, o meio homogêneo de que necessita a norma. Nessa perspectiva, Agamben nos diz que “na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor.”³⁰

A criação desse espaço pela exceção soberana, numa operação que Agamben diz ser a localização (*Ortung*) fundamental, se dá na medida em que se esboça uma fronteira, um limiar, que é o estado de exceção, através do qual “interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento.”³¹

Na decisão soberana sobre o estado de exceção – a qual, como vimos, cria o espaço necessário à ordem jurídica –, há, contudo, algo além e que, todavia, nos escapa: justamente o que dá especificidade à teoria da soberania proposta por Agamben.

Está claro que a decisão do soberano não se dá nos termos de simplesmente estabelecer se há ou não condições de manter a vigência do ordenamento ou, em outras palavras, se existe a necessidade de suspender a aplicação da norma. Essa, afinal, seria uma decisão apenas de direito. O soberano, contudo, decide uma relação:

O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a ‘estruturação normal das relações de vida’ de que a lei necessita. A decisão não concerne nem a uma *quaestio iuris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre o direito e o fato.³²

A relação sobre a qual decide o soberano é aquela entre a vida do ser vivente e o direito. É apenas tendo em conta esse nexos que poderemos compreender o sentido específico da soberania desde a ótica de Agamben. Este diferencia-se de Schmitt, que trata a soberania como poder político exterior ao direito, e também de Kelsen, para quem a soberania advém da norma fundamental pressuposta que garante a existência do direito. Para o filósofo italiano, ao contrário, a percepção de que a soberania é estruturada como a exceção e que não é, por isso, uma categoria nem somente jurídica, nem somente

³⁰ Ibidem, p. 26.

³¹ Idem.

³² Ibidem, p. 33.

política, fê-lo compreender que “ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.”³³

A partir dessa perspectiva, Agamben afirmará que o caráter normativo do direito não decorre do fato de estabelecer comandos e de prescrever condutas. A normatividade é vista, ao contrário, de modo mais literal, como aquilo que *normaliza* a vida, ou seja, de que cria “o âmbito da própria referência na vida real.”³⁴ A norma que, originariamente, estabelece consequências jurídicas para fatos hipotéticos, estipula as condições de tal referência ao mesmo tempo em que a pressupõe, o que significa que “um fato é incluído na ordem jurídica através de sua exclusão.”³⁵ A lei possui, assim, a estrutura da exceção. Por isso, Agamben dirá que “o direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta.”³⁶

Soberana é, portanto, a decisão que define o espaço da exceção, a zona de indiferença, na qual “a vida é originariamente excepcionada no direito.”³⁷ A essa forma de relação Agamben propõe, a partir de Jean-Luc Nancy, chamar de *bando*. Tal expressão advém de um termo germânico antigo, o qual dizia respeito à exclusão da comunidade e também ao comando e à marca do soberano. A relação de exceção seria, assim, uma relação de *bando*, de modo que aquele que é banido da comunidade não é apenas colocado fora da lei, mas *abandonado* por ela. Ao ser abandonado, o banido fica “exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem.”³⁸

Agamben torna mais claro o lugar limítrofe do *bando* quando aponta que as expressões *in bando* e *a bandono* possuem, em italiano, mais de um significado. Elas expressam “tanto ‘à mercê de’ quanto ‘a seu talante, livremente’.” Do mesmo modo “*correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’.”³⁹

³³ Ibidem, p. 35.

³⁴ Ibidem, p. 33.

³⁵ Idem.

³⁶ Ibidem, p. 34.

³⁷ Idem.

³⁸ Ibidem, p. 36.

³⁹ Idem.

Quando dizemos, portanto, que a política ocidental é fundada numa exclusão da vida, devemos enxergar aí mais do que um “pôr fora”, uma eliminação de qualquer forma de relação. Não se trata de uma simples exclusão, mas de um abandono. Abandono incondicionado a um poder de morte, ao poder soberano.⁴⁰ Nesse sentido:

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e simultaneamente, capturado.⁴¹

Compreenderemos melhor o sentido de tal abandono a partir da releitura agambeniana do fundamento da soberania em Hobbes, a qual implica deixar de lado qualquer explicação da estrutura política nos termos de um contrato social. Agamben propõe lermos, na base da soberania hobbesiana, não a livre cessão do direito natural dos súditos, mas, mais do que isso, a manutenção do direito natural ilimitado do soberano, ou seja, de seu direito de punir. Isto se torna bastante claro quando este citando um trecho do *Leviatã*, destaca “que os súditos não deram este direito ao soberano, mas apenas, ao abandonar os próprios, deram-lhe o poder de usar o seu no modo que ele considerasse oportuno para a preservação de todos, de modo que o direito não foi *dado*, mas *deixado* a ele, e somente a ele.”⁴²

Do fato de que o direito dos súditos não foi entregue, mas apenas abandonado ao soberano, é que advém, para estes, algo como um direito de resistência à violência que lhes seja dirigida. Essa possibilidade de resistência indica, no horizonte agambeniano, que a violência soberana não é fundada sobre um pacto, um contrato, “mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado,”⁴³ o que se dá, justamente, na forma do *bando*.

⁴⁰ “A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força-de-lei’, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a”. AGAMBEN, G. *Homo Sacer*... p. 36.

⁴¹ *Ibidem*, p. 116.

⁴² HOBBS, *Leviathan*, 1991, p. 214, apud AGAMBEN, *Homo Sacer*...p. 113.

⁴³ *Idem*.

A relação que Agamben propõe entre a soberania e o que chama de vida nua ficará mais clara no tópico seguinte. Antes de adentrarmos nessa explicação, porém, é importante que determo-nos um pouco sobre a violência que marca a soberania.

Com o desenvolvimento das teorias sobre o Estado de direito e sobre a democracia, arraigou-se entre nós o princípio de que a soberania pertence à lei. Agamben aponta, porém, que é no fragmento 169 de Píndaro que se encontra a formulação mais antiga de tal princípio. No texto do poeta grego, lê-se:

O *nómos* de todos soberano
Dos mortais e dos imortais
Conduz com mão mais forte
Justificando o mais violento.
Julgo-o das obras de Héracle...⁴⁴

Agamben sustenta que, para apreender o significado da passagem pindárica, há que ter em mente a antítese dos Gregos entre *Bía* e *Díke*, respectivamente, violência e justiça. *Nómos* – escreve Agamben – “é o poder que opera ‘com mão mais forte’ a união paradoxal destes dois opostos.”⁴⁵ Tal união é paradoxal, na medida em que não trata de uma divisão entre violência e direito ou de sua simples conexão. Ao contrário, em Píndaro, o *nómos basileús*, o *nómos* soberano é aquele “*princípio que, conjugando direito e violência, arrisca-os na indistinção.*” Agamben indica que aí se encontra o paradigma oculto que tem orientado as definições sucessivas de soberania: “o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência.”⁴⁶

O significado de *nómos* é esclarecido por Schmitt no *Nómos da Terra*, obra em que procurou, dentre outras coisas, retomar o sentido original do termo. Tal sentido

⁴⁴ “*Nómos* ho pánton basileús
Thanatón te kai athanáton
Ágei dicaiôn to biaiótaton
Hypertáta kheirí: tekmaíromai
Érgoisin Herakléos”

AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 37. A tradução para o português também foi retirada do próprio livro e encontra-se na página 195.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem, p. 38.

teria sido perdido com o passar do tempo, até converter-se “no qualificativo geral, insubstancial, de qualquer regulação ou ordenação normativista que tenha sido estabelecida ou ditada.”⁴⁷ Nesse movimento, então, Schmitt dirá que:

O *nómos* é, portanto, a forma imediata na qual se torna visível, quanto ao espaço, a ordenação política e social de um povo, a primeira medição e divisão dos campos de pastoreio, ou seja, a tomada da terra e a ordenação concreta que é a ela inerente e dela deriva; nas palavras de Kant: “a lei divisória do meu e do teu do solo”, ou na fórmula inglesa que é um esclarecimento adequado: o “*radical title*”. *Nómos* é a medida que distribui e divide o solo do mundo em uma ordenação determinada e, em virtude disso, representa a forma da ordenação política social e religiosa.⁴⁸

Observando as palavras do teórico alemão, não podemos deixar de lembrar que dizíamos, justamente, que a decisão soberana sobre o estado de exceção cria o espaço necessário para a fixação do ordenamento. Assim, quando lemos que o *nómos* é “a forma imediata na qual se torna visível, quanto ao espaço, a ordenação política e social de um povo”, devemos relacioná-la àquela decisão soberana sobre a exceção, a qual, ao criá-la, possibilita a existência do ordenamento. A decisão soberana é, pois, aquela conduzida com mão mais forte e que justifica o mais violento, que abre o espaço da exceção e que, a partir deste, cria a ordenação política.⁴⁹

Por isso, Agamben diz que “a soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana.”⁵⁰ Desenvolvendo ainda esse raciocínio, o teórico italiano sustenta que, porquanto a violência soberana cria essas zonas de

⁴⁷ SCHMITT, C. *El nomos de la tierra* - En el Derecho de Gentes del “*Jus publicum europaeum*”. (Trad. Dora Schilling Thon). Buenos Aires: Struhart & Cía, 2005. p. 48. “en el calificativo general, insustancial, de cualquier regulación u ordenación normativista que haya sido establecida o dictada.” (Tradução nossa)

⁴⁸ Ibidem, p. 52. “El *nomos* es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella; en las palabras de Kant: “la ley divisoria de lo mío y lo tuyo del suelo”, o en la fórmula inglesa que es una puntualización adecuada: el “*radical title*”. *Nomos* es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa.” (Tradução nossa).

⁴⁹ “Este último princípio tem uma aplicação carregada de enormes consequências no direito de Estado. Pois no seu domínio, o estabelecimento de fronteiras - objeto da ‘paz’ de todas as guerras da era mítica - é o fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral.” BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. Trad. Ernani Chaves e Susana Kampf Lages. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 148.

⁵⁰ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*...p. 41-42.

indiscernibilidade, “o soberano é precisamente aquele que mantém a possibilidade de decidi-los [entre lei e violência, por exemplo] na mesma medida em que os confunde.”⁵¹

Vimos até aqui qual a tópica da soberania desde a perspectiva agambeniana. Procuramos compreender certas implicações do paradoxo da soberania, segundo o qual o soberano encontra-se, ao mesmo tempo, dentro e fora da ordem jurídica. Na delimitação dessa estrutura, foi necessário definir a exclusão inclusiva própria da exceção, para que pudessemos estabelecer de que trata a exceção soberana. A partir disso, observamos que esta opera segundo uma relação específica – o *bando* – e que a essa relação é inerente à violência soberana – ponto de indistinção entre violência e direito.

Desse modo, tornou-se mais clara a exclusão que Agamben observou na fundação da política ocidental, uma vez que pudemos compreender a sua forma. Falta, contudo, estabelecer *o que* é excepcionado na criação do ordenamento, o que é capturado no *bando* soberano. Por isso, nossos olhares devem se voltar agora para a noção de *vida nua*.

1.2 O *bando* soberano e a sacralidade da vida nua

Agamben retira o conceito de vida nua do texto *Para uma crítica da violência*, no qual Walter Benjamin delimitou a conexão irreduzível entre violência e direito, que ora o põe, ora o conserva. Em certo ponto do escrito, Benjamin fala em uma *blosse Leben*, “simples vida”, “mera vida”, “existência,”⁵² o que Agamben traduziu como “vida nua”. A leitura agambeniana da *Crítica* é a de que a vida nua seria “o portador do nexos entre violência e direito,”⁵³ o que, em comparação com a estrutura que delineamos até agora, coloca-a num lugar muito próximo, e, certamente, não sem relação, da soberania. Agamben desenvolve seu trabalho, portanto, no sentido de pensar e esclarecer essa relação entre soberania e vida nua.

⁵¹ Ibidem, p. 72.

⁵² Estes termos foram retirados da tradução para o português do texto de Benjamin, citada previamente neste trabalho.

⁵³ Ibidem, p. 73.

Seguindo, porém, as indicações de Benjamin,⁵⁴ Agamben aponta que sua investigação começará pela indagação da origem do “caráter sagrado da vida”, arraigado em nossa cultura, que o “refere à vida humana e, até mesmo à vida animal em geral.”⁵⁵ A advertência surge levando em conta especialmente que aquela “oposição entre *zoé* e *bíos*, entre *zên* e *eû zên* [...], ainda que tão decisiva para a origem da política ocidental, não contém nada que possa fazer pensar em um privilégio ou em uma sacralidade da vida como tal.”⁵⁶

Para iniciar sua busca, então, Agamben resgata uma figura do direito romano arcaico, a qual reputa ter sido a primeira vez em que se relacionou à vida humana o caráter da sacralidade. Trata-se do *homo sacer*. Na definição do gramático latino Festo, homem sacro é “aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio.”⁵⁷

De sua definição, extrai-se que tal figura é bastante controversa, pois ao mesmo tempo em que se sanciona a sacralidade de uma pessoa, também se autoriza sua morte, tornando-a impunível. Além disso, essa morte é autorizada a qualquer um, porém proibida nas formas sancionadas pelo rito, na forma do sacrifício. Agamben questiona então: em que consiste a sacralidade do homem sacro, “se ela implica ao mesmo tempo o *impune occidi*⁵⁸ e a exclusão do sacrifício?”⁵⁹, insistindo no fato de que as modernas interpretações do *homo sacer* foram incapazes de explicar simultaneamente esses dois traços que constituem sua especificidade: “*a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício.*”⁶⁰

O autor sustenta que tais características parecem de difícil compatibilidade no interior do ordenamento jurídico e religioso romano. Isso o leva a crer, portanto, que o *homo sacer* é um conceito-limite do ordenamento social romano. Como tal, dificilmente ele poderia ser explicado satisfatoriamente à medida que se permanece no interior do *ius*

⁵⁴ "O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida" BENJAMIN, W., op. cit. p. 152.

⁵⁵ Ibidem, p. 73-74.

⁵⁶ Ibidem, p. 74.

⁵⁷ Ibidem, p. 196.

⁵⁸ O homicídio que não é punível.

⁵⁹ Ibidem, p. 80.

⁶⁰ Ibidem, p. 81.

divinum e do *ius humanum*. Agamben tentará interpretar a *sacratio*, então, como figura autônoma, questionando se esta não permitiria “lançar luz sobre uma estrutura *política* originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico.”⁶¹

Olhando, então, para aqueles dois aspectos estruturantes da *sacratio*, Agamben diz que o *impune occidi* configura uma exceção ao *ius humanum*, por suspender a aplicação da lei sobre homicídio, enquanto a exclusão do sacrifício representaria uma exceção do *ius divinum* e de toda e qualquer forma de morte ritual. O que se observa, diz Agamben, é que “enquanto a *consecratio* faz, normalmente, passar um objeto do *ius humanum* ao divino, do profano ao sacro, no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina,”⁶² ou seja, ela permanece num limiar.

Diante disso, Agamben defende que o *homo sacer* representa uma dupla exceção, do direito divino e do direito humano, e que essa exceção encerra uma dupla exclusão e uma dupla captura. Nesse sentido, ele afirmará:

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra.*⁶³

A vida do *homo sacer* está presa em uma dúplice exclusão e exposta à violência da morte insancionável. Trata-se, portanto, de “uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção.”⁶⁴ O fato de o *homo sacer* localizar-se em uma tal esfera faz com que Agamben aponte sua estrutura como correlata da decisão soberana e questione, inevitavelmente, se não estariam, *sacratio* e *soberania*, de algum modo conectadas. Quanto a essa conexão, ele lança uma hipótese inicial: “o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e

⁶¹ Idem.

⁶² Ibidem, p. 89.

⁶³ Ibidem, p. 90.

⁶⁴ Idem.

conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política.”⁶⁵

Nesse sentido, surge uma resposta àquela pergunta referente ao que é capturado no *bando* soberano, cuja estrutura delineamos anteriormente. No centro do *bando* está “uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*.”⁶⁶ O que leva a crer, então, que o sentido daquela vida, que nossa tradição reputou sagrada, não pode ser compreendido senão da perspectiva do *bando*. É, aliás, a produção dessa vida nua que Agamben diz ser o “o préstimo original da soberania.”⁶⁷

Observando essa íntima relação entre o *bando* soberano e a *sacratio*, Agamben propõe localizar, simetricamente,⁶⁸ as figuras do soberano e do *homo sacer* nos limites extremos do ordenamento. O soberano seria, então, uma figura para quem todos os homens são *homines sacri* em potencial, e *homo sacer* aquele frente a quem todos os homens são soberanos. A hipótese agambeniana é a de que nessas duas figuras está implicado o “primeiro espaço político em sentido próprio.”⁶⁹ Uma vez que suas posições estão além dos âmbitos profano e religioso e que se excetua da ordem jurídica e da ordem natural, abre-se, então, uma esfera distinta de ambos: a esfera política.

Agamben aponta que, embora muitos estudos tenham indicado a proximidade entre a soberania e o sagrado, estes foram incapazes de ver aí mais do que “o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político” ou que “a consequência de um caráter ‘sacro’, ou seja, ao mesmo tempo augusto e maldito, que seria inexplicavelmente inerente à vida como tal.”⁷⁰ De seu ponto de vista, todavia, a vida só é

⁶⁵ Ibidem, p. 91.

⁶⁶ “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” AGAMBEN, G. *Homo Sacer* ... p. 91.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ “Se a simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer*, que procuramos até aqui ilustrar, corresponde à verdade, deveremos poder reencontrar analogias e repercussões no estatuto jurídico-político destes dois corpos aparentemente tão distantes. Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sanção que castiga o assassinato do soberano. Sabemos que o assassinato do *homo sacer* não constitui homicídio (*parricidi non damnatur*). Pois bem: não existe nenhum ordenamento nem mesmo entre aqueles que o homicídio é sempre punido com a pena capital) no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre assinalado como um homicídio [...] Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio.” AGAMBEN, G. *Homo Sacer*... p. 109.

⁶⁹ Ibidem, p. 92.

⁷⁰ Idem. Agamben refere-se aqui à “teoria da ambiguidade do sacro”, a qual cuidou de combater no capítulo

sacra enquanto capturada pela exceção soberana, e o fato de que se tenha “tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre soberania.”⁷¹

O que está em jogo, portanto, é o fato de que a política surge de uma separação. Uma separação entre as esferas da casa e da cidade, entre sagrado e profano, entre direito e natureza, entre *zoé* e *bíos*. Na perspectiva agambeniana, a vida matável e insacrificável, a vida nua, opera nessa separação como “o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.”⁷²

Ao passo em que a política se constitui através de uma separação, Agamben sugere, então, que vejamos na base do estado uma dissolução. Tal hipótese é embasada pela tese de Badiou, que observou “que o estado não se funda sobre um liame social, do qual seria expressão, mas sobre a sua dissolução (*déliation*), que veta.”⁷³ A leitura de Agamben, contudo, é de que esta *déliation* não deve ser entendida como o rompimento de um vínculo anterior, preexistente. Mais do que isso, ele propõe que o vínculo é originariamente formado por uma dissolução ou por uma exceção, “na qual o que é capturado é, ao mesmo tempo, excluído, e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte.”⁷⁴ Tal é o sentido da relação que nos propusemos a compreender entre soberania e vida nua. A vida nua, que se produz através dessa dissolução, é o referente imediato da violência soberana e constitui, desse modo, “o elemento político originário.”⁷⁵

intitulado “a ambivalência do sacro” (p. 83-88). Tal teoria, formulada entre o final do século XIX e início do século XX, cuja primeira aparição se deu nas *Lectures on the religion of semites* de Robertson Smith (1889), é tratada por Agamben como um mitologema científico, um senso-comum teórico, que teria desviado por longo tempo as formulações das ciências humanas acerca da interpretação dos fenômenos sociais e do problema da origem da soberania.

⁷¹ Ibidem, p. 92-93.

⁷² Ibidem, p. 98.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Ibidem, p. 120.

1.3 O fundamento oculto do Estado moderno

No início deste capítulo, dizíamos que foi a modernidade que abriu a possibilidade de olhar de novo modo para a formulação aristotélica basilar da política ocidental, e antever ali uma exclusão. Até agora, procuramos delinear e compreender os sentidos de tal exclusão, que tem a forma da exceção. A questão a saber é, portanto, o que ocorre na modernidade que permite visualizar tais estruturas. Nesse sentido, deteremo-nos sobre o surgimento dos modernos Estados-Nação – mais especificamente, sobre a função que tiveram, nesse contexto, as declarações de direitos humanos.

Há, na idade moderna, uma transformação do poder. Foucault observou como, no seu modo tradicional, o poder se configura como direito de vida e de morte, e como esse direito é, por definição, assimétrico. Isso porque “ele se exerce, sobretudo, do lado da morte, e tem a ver só indiretamente com a vida, como abstenção do direito de matar.”⁷⁶ Nesse contexto, insere-se, por exemplo, a fórmula *vitae necisque potestas*, o poder de vida e morte, que para os romanos dizia respeito não ao poder soberano, mas ao poder incondicional do *pater* sobre os filhos homens. Analisando a formulação, Agamben resgata um estudo de Yan Thomas, que demonstrou que, nessa expressão, “*que* não tem valor disjuntivo e *vita* não é mais que um corolário de *nex*, do poder de matar.”⁷⁷ No seu modo tradicional, portanto, a caracterização da soberania se dá, para Foucault, pela fórmula *fazer morrer e deixar viver*:

Quando, a partir do século XVII, com o nascimento da ciência da polícia, o cuidado da vida e da saúde dos súditos começa a ocupar um lugar cada vez mais importante nos mecanismos e nos cálculos dos Estados, o poder soberano transforma-se gradualmente naquilo que Foucault denomina de biopoder. O antigo direito de fazer morrer e deixar viver dá lugar a uma figura inversa, que define a biopolítica moderna e que se expressa na fórmula *fazer viver e deixar morrer*.⁷⁸

Olhar para a Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789, nos permitirá visualizar como a ordem jurídico-política legitimou tal inversão. A Declaração

⁷⁶ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 88.

⁷⁷ THOMAS, Yan. *Vitae nescique potestas. La père, la cité, la mort*, 1984, p. 508-509, apud AGAMBEN, *Homo Sacer*...p. 95.

⁷⁸ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz* ... p. 88.

dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 pode ser elencada dentre os principais responsáveis pela universalização do discurso dos direitos humanos, um dos “consensos” de nosso tempo. Junto com Tratados, Cartas e Declarações, tem sido considerada como o meio capaz de garantir que a legislatura se pautar por valores e princípios metajurídicos, tal qual a aparentemente unânime dignidade da pessoa humana. Apesar disso, a leitura que faz Agamben de tais institutos é mais profunda, no sentido de restituí-los à sua função histórica. Ao desenvolver os estudos apresentados por Hannah Arendt n’*As Origens do Totalitarismo*, no capítulo intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, o autor propõe que tal modalidade de direitos possua uma importância histórica na gênese dos modernos Estados Nacionais, e que sua ligação é de tal modo indissolúvel, que o fim deste implicaria inevitavelmente na obsolescência dos inalienáveis Direitos do Homem.⁷⁹

Observemos, portanto, a redação dos artigos iniciais da supramencionada Declaração:

Art. 1º Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais não podem ser fundadas em nada que não seja a utilidade [bem] comum.

Art. 2º A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º O princípio de toda a Soberania reside essencialmente na Nação. Nenhuma organização, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.⁸⁰

Acompanhando a análise agambeniana de tais artigos, é possível compreender de que modo o homem (sujeito/objeto dos direitos humanos) é tornado o fundamento da soberania nacional. Inicialmente, o art. 1º localiza no nascimento do

⁷⁹ AGAMBEN, G. *Al di là dei diritti dell'uomo. In: Mezzi senza Fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998. p. 20-29. Tradução: Murilo Duarte Costa Córrea. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ecopolitica/downloads/art_2010_Mais_alem_direitos_homem.pdf>. Acesso em: 31 de maio de 2015. p. 3.

⁸⁰ *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, Paris, 1789.

“Art. 1er. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Art. 3. Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.” (Tradução nossa).

homem o marco em que este se torna portador e fonte do direito. Disso sobrevém que o art. 2º torna este nascente em cidadão, cujos direitos, através da organização política, devem ser conservados. Ao situar o homem que acabara de nascer no âmago da comunidade política, à declaração é facultado conectar soberania e “nação” (art. 3º), cuja raiz etimológica *natio*, significa nascimento.⁸¹ Assim, diz Agamben, Estado-nação é aquele “que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania.”⁸² A vida natural, a *zoé*, ao ser posta na base da constituição política, torna-se uma vida qualificada, uma forma de vida, e, a partir disso, converte-se em vida nua.

Com isso, Agamben afirma que “as declarações dos direitos representam aquela figura original da inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.”⁸³ No mundo clássico, como vimos, havia uma separação entre os âmbitos da casa (*oîkos*) e da cidade (*pólis*), que correspondia àquela divisão entre *zoé* e *bíos*. Nesse contexto clássico, a vida nua era, *ao menos em aparência*, alerta-nos Agamben, “claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*).”⁸⁴ No Antigo Regime, por sua vez, a vida nua natural era considerada em termos políticos, mas como fruto da criação de Deus, a quem pertencia. De modo que o fato de que a vida nua natural ocupe o primeiro plano da política estatal, a ponto de tornar-se o seu fundamento, representa algo genuinamente novo na história da política.

A vida, que a declaração de 1789 coloca na base da soberania nacional, é vida nua, não mais um sujeito político qualificado, mas nascimento. E é, como tal, a vida capturada na relação de *bando* soberano. Relação essa que aquele dogma do princípio da sacralidade da vida – cuja origem Benjamin sugeriu procurar – tem a função de encobrir, ocultar. A modernidade é, contudo, o momento em que tal princípio se emancipa de toda ideologia sacrificial. O termo sacro, nesse contexto, “dá continuidade à história semântica do *homo sacer*,”⁸⁵ que, localizado no fundamento do Estado, já não é uma figura predeterminável. Está dissipado em cada um dos corpos do moderno *Leviatã*. “São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do

⁸¹ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*... p. 134-135.

⁸² AGAMBEN, G. *Al di là dei diritti dell'uomo*... p. 4.

⁸³ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*... p. 134.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Ibidem, p. 121.

ocidente.”⁸⁶

Diante disso, é perceptível que o surgimento dos direitos do homem cumpre uma função específica e fundamental para a emergência dos Estados. Trata-se de um conjunto de direitos que vai além do cidadão, para atingir aquele que perdeu todas as suas qualidades enquanto tal, na medida em que aparecem no contexto em que a vida nua adquire centralidade e em que há a necessidade de vê-la protegida. Veremos, porém, que quando surge o homem *par excellence*, desvinculado de sua cidadania, com o fenômeno dos refugiados na Europa, este aparece, paradoxalmente, desprovido de qualquer direito.

Percebendo esse desencontro, buscaremos compreender que, na base do discurso dos direitos humanos, para além de uma humanização da política e do direito ou da defesa de valores essenciais à vida humana, está uma concepção de homem que suprimiria a possibilidade de uma outra comunidade política. Uma comunidade que não mais se estabeleça na forma de uma relação de soberania, uma relação de *bando*, mas que se apresente “além de toda figura da relação.”⁸⁷ Para tanto, buscaremos esclarecer qual é o fundamento do humano, ou seja, o que indica a passagem do animal ao homem, contrapondo-o àquela noção encampada pelos direitos humanos, muito próxima de uma animalização,⁸⁸ que não passa de uma ficção e que, como tal, tem suas consequências.

⁸⁶ Ibidem, p. 131.

⁸⁷ Ibidem, p. 55.

⁸⁸ Interessante observar, como indicou Hannah Arendt (2006, p. 326) a estranha semelhança de linguagem e composição entre os grupos e declarações voltados à proteção dos direitos humanos daquelas sociedades protetoras dos animais.

2 ENTREATOS: A FUNDAÇÃO POLÍTICA DO HUMANO

2.1 Refugiados: um conceito-limite

Hannah Arendt dá conta de situar historicamente o surgimento do vínculo entre Estado-nação e direitos humanos. A autora aponta a Declaração de 1789 como o momento decisivo em que o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, torna-se a fonte da Lei.⁸⁹ Além disso, seria uma proteção dos direitos sociais e humanos, que, na nova sociedade secularizada, já não estavam garantidos por um sistema de valores sociais, espirituais e religiosos. Por isso, “durante todo o século XIX, o consenso da opinião era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade.”⁹⁰

A inexistência de leis específicas para proteger tais direitos decorria de uma suposição de que todas as leis neles se baseavam, caracterizando o homem “como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo.”⁹¹ Assim, prossegue Arendt, “parecia apenas natural que os direitos ‘inalienáveis’ do homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito.”⁹² Isso implica dizer que aquele homem isolado, desconectado de qualquer ordem superior que o absorvesse; aquele que com o nascimento apenas surgia, agora diluía-se, imediatamente, como membro do povo. É isso que se extrai, como vimos, dos artigos iniciais da Declaração, os quais operam, justamente, essa diluição. Pois, quando o art. 2º estabelece como fim da organização política a proteção daqueles direitos naturais e imprescritíveis do homem, que o art. 1º tornara fundamento da soberania, isso significa que tal proteção só está garantida no contexto de uma tal organização e que, fora dela, não existe. Ou seja, significa que o homem da Declaração dos Direitos estava desde sempre contido no

⁸⁹ “As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada ao *ancien régime*”. AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 135.

⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. (Tradução: Roberto Raposo). São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 324.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

cidadão, e que, em abstrato, não existia em parte alguma. É esta, para Agamben, a ficção originária da soberania moderna: “a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum.”⁹³

Quando, porém, a partir da Primeira Guerra Mundial, surge na Europa um número considerável de refugiados e apátridas, obrigados a deslocarem-se de seus países de origem, a estrutura sobre a qual se edificaram os Estados-nação começa a apresentar fraturas. Como bem observa Arendt,

Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los.⁹⁴

O fenômeno dos refugiados, portanto, rompe com a continuidade entre homem e cidadão, com o vínculo entre nascimento e nacionalidade, na medida em que já não estão sob a tutela de uma organização capaz de garantir seus direitos. A vida dos apátridas aparece, justamente, como aquele resíduo que a ficção da soberania buscava encobrir e coloca em crise, desse modo, os postulados da Declaração dos direitos, ou seja, as categorias fundamentais do Estado-nação. Eles são, nesse sentido, uma figura limite que “faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto.”⁹⁵ Tal acontecimento se torna ainda mais relevante na medida em que, junto ao crescente número de refugiados e apátridas, passam a figurar, em vários dos ordenamentos jurídicos europeus, normas autorizando a desnaturalização e a desnacionalização em massa de seus próprios cidadãos. O ápice disso se dá quando as leis de Nuremberg passam a dividir os cidadãos alemães em “cidadãos a título pleno e cidadãos de segundo escalão,”⁹⁶ e introduzem “o princípio segundo o qual a cidadania era algo de que é preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento.”⁹⁷ Esses fenômenos têm como resultado, de um lado, a postura dos

⁹³ AGAMBEN, *Homo Sacer*...p. 135.

⁹⁴ ARENDT, op. cit., p. 325.

⁹⁵ AGAMBEN, op. cit., p. 138.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁹⁷ *Idem*.

Estados-nação, que passam a distinguir uma vida autêntica de uma vida nua sem qualquer valor político, e, de outro, um distanciamento dos direitos humanos do contexto da cidadania, que assumem um papel de proteção e representação de tais vidas nuas, agora encontradas às margens dos estados nacionais, para, posteriormente recodificá-las numa nova identidade nacional. Aliado ao caráter contraditório de tais processos, o trato da questão dos refugiados torna-se ainda mais complexo diante da posição das organizações humanitárias, que encampam o discurso de que suas atividades não poderiam ter caráter político, mas “unicamente humanitário e social.”⁹⁸

A insistência na separação entre político e humanitário, que hoje vivenciamos ainda mais intensamente, pode ser entendida como um grau limite do descolamento entre aqueles direitos do homem e os do cidadão. Agamben aponta, nesse sentido, como as organizações humanitárias não podem “fazer mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra,”⁹⁹ ou seja, como aquela vida que resulta do poder soberano,¹⁰⁰ e que, como tal, está submetida a uma irrestrita matabilidade. Quando Agamben nos fala, portanto, que as organizações humanitárias “mantêm a contragosto uma secreta solidariedade com as forças que deveriam combater,”¹⁰¹ ele se refere à impossibilidade destas se desvencilharem de sua relação umbilical com o poder soberano, conforme explicitava o título do capítulo¹⁰² em que Hannah Arendt analisou o fenômeno dos refugiados.

O sentido dessa solidariedade explicita-se, por exemplo, nos esforços em reintegrar os refugiados a uma identidade nacional, ou seja, de reinseri-los no espectro da estatalidade. Isso porque, da perspectiva agambeniana, “um ser que fosse radicalmente privado de toda identidade representável seria para o Estado absolutamente

⁹⁸ Ibidem, p. 138-140.

⁹⁹ Ibidem, p. 140.

¹⁰⁰ “Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos - nem sequer as condições mais primitivas - um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc.” AGAMBEN, GIORGIO. *Entrevista c/ Giorgio Agamben*. Rev. Dep. Psicol. UFF, Niterói. vol.18 n. 01 jan-jun. 2006. Entrevista concedida a Flavia Costa. (Tradução: Susana Scramim). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011#nt (Acesso em: 09/06/15).

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*.

irrelevante.”¹⁰³ Não à toa, os nazistas se preocuparam em eliminar todo resíduo de nacionalidade dos hebreus antes de enviá-los aos campos de extermínio. Justamente por isso, a figura-limite dos refugiados é tão interessante politicamente.¹⁰⁴ Na medida em que “um estatuto estável do homem em si é inconcebível no direito do Estado-nação,”¹⁰⁵ estes apresentam um marco importante para pensar uma política além da estatalidade e da soberania.

No discurso humanitário que rege nossa política, está implícita, contudo, uma específica compreensão da vida humana, muito próxima da que orienta o dogma da sacralidade da vida. Questionar tal compreensão, desde a pergunta sobre a constituição do humano, mostra-se, portanto, fundamental para refletir sobre a política que vem.

2.2 O impossível fundamento do homem

No *Aberto*, Agamben lançou a tese de que “o conflito político decisivo que, na nossa cultura, governa qualquer outro conflito é o que existe entre a humanidade e a animalidade do homem.”¹⁰⁶ Vimos, até agora a importância que tem a vida do homem na constituição da política ocidental, a ponto de afirmar-se que “a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quando a exceção soberana.”¹⁰⁷ Além disso, vimos como, no curso da história do Ocidente, essa vida ocupou diferentes posições no interior da dinâmica política – embora constituísse sempre o seu fundamento. No contexto do moderno discurso humanitário, quando o corpo biológico adquire relevância política,¹⁰⁸ a proteção

¹⁰³ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. (Tradução: Cláudio Oliveira). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 79.

¹⁰⁴ “O refugiado que perdeu todo direito e cessa, porém, de querer-se assimilar a qualquer preço a uma nova identidade nacional para contemplar lucidamente a sua condição, recebe, em troca de uma segura impopularidade, uma vantagem inestimável: ‘a história não é mais, para ele, um livro fechado, e a política deixa de ser privilégio dos Gentios. Ele sabe que o banimento do povo hebraico na Europa foi seguida imediatamente do banimento da maior parte dos povos europeus. Os refugiados expulsos de país em país representam a vanguarda de seus povos’” AGAMBEN, G. *Al di là dei diritti dell'uomo...* p. 1.

¹⁰⁵ AGAMBEN, G. *Al di là dei diritti dell'uomo...* p. 4.

¹⁰⁶ AGAMBEN, G. *O aberto*. O homem e o animal. (Tradução: André Dias e Ana Bigotte Vieira). Lisboa: Edições 70, 2011. p. 110.

¹⁰⁷ AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 14.

¹⁰⁸ “‘O ‘direito’ à vida’ – escreveu Foucault para explicitar a importância assumida pelo sexo como tema de debate político – ‘ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’ de resgatar, além de todas as opressões ou ‘alienações’, aquilo que se é e tudo o que se pode ser, este ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos estes novos procedimentos

da vida do homem é justificada pelo simples fato de ser ainda vida.¹⁰⁹ No âmago desse raciocínio, o que vemos é, justamente, uma animalização do homem, ao passo em que parece expressar que é no fato de se estar vivo e de se possuir um corpo biológico que reside a especificidade do homem frente aos outros animais.

Se queremos, contudo, contestar o sentido deste discurso e, em última instância, compreender o propósito da tese agambeniana quanto ao conflito político decisivo, torna-se necessário que nos questionemos sobre o quê, afinal, torna o homem um homem. É preciso perguntar-se, portanto, pela especificidade do humano em relação ao animal. O que assinala a passagem do animal ao humano? É possível falar em algo como uma essência do homem?

Com base no texto agambeniano *Meios Sem Fins*, Honesko caracterizou *língua* e *povo* como duas noções estruturais do pensamento político contemporâneo, tendo em vista sua centralidade para as hodiernas comunidades políticas, que se movem “na consubstanciação desses dois elementos díspares num imaginário mito-genético de fundação.”¹¹⁰ À linguística, portanto, só é possível fundar algo como uma gramática com base em uma pressuposição, ou seja, a de que os homens falam: o *factum loquendi*. A língua, porém, não pode ser definida cientificamente. Também a teoria política será edificada com base numa suposição à qual não é possível dar explicação: o *factum pluralitatis*, o que quer dizer que os homens formam uma comunidade. Nem à política, nem à linguística é dado interrogar tais fatos, cuja simples correspondência está na base do moderno discurso político.

Tais pressupostos estão no âmago do problema político, dado que a impossibilidade de dar um significado último a *língua* e *povo* implique que as tentativas de definição incorram sempre em mitos-ficcionais. Muito próximo a esse problema, está o da busca pela especificação do homem, de seu fundamento. Os resultados fictos não

de poder” (FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p. 128, apud AGAMBEN, *Homo Sacer*...p. 127).

¹⁰⁹ A definição e redefinição dos limites dessa vida e, conseqüentemente da morte, como demonstrou Agamben nos capítulos 3. *Vida que não merece viver* e 5. *VP*, da parte 3 do *Homo Sacer I*, será alvo constante da moderna biopolítica.

¹¹⁰ HONESKO, Vinicius Nicastro. *O Inumano: Lampejos do Vazio*. In: *Captura Críptica: direito, política, atualidade*, v. 1, p. 523-548, 2009. p. 535.

podem, entretanto, impedir que se questione a respeito do humano, e, no mínimo, há que se explicar o porquê da impossibilidade de uma definição.

Hannah Arendt nos recorda que já em Aristóteles¹¹¹ o homem foi definido como ser que comanda o poder da fala e do pensamento,¹¹² ou seja, relacionando a linguagem àquilo que é privativo do homem, à sua especificidade. Também as teorias pós-darwinistas, cujo principal debate ocorre entre o final do século XIX e início do século XX, caracterizaram a linguagem como elemento de diferenciação do homem. Neste sentido, Ernest Haeckel, crendo ter resolvido o problema da origem humana, lançou a hipótese de que a última espécie a surgir antes do “homem falante” seria um “homem-macaco (*Affenmensch*) ou, enquanto desprovido de linguagem, *Pithecanthropus alalus*.”¹¹³ Tendo seguido um método de reconstrução da história da espécie humana, baseado na anatomia comparada e na paleontologia, Haeckel localiza, contudo, a passagem do animal ao homem na linguagem, ou seja, em um elemento alheio às bases de seu estudo, e que é, deste modo, apenas “pressuposto como marca identificadora do humano.”¹¹⁴ O linguista Heymann Steinthal, por sua vez, havia investigado um estágio pré-linguístico da humanidade e procurou demonstrar por que a linguagem aparece no homem e não no animal.¹¹⁵ Assim, ambos os teóricos situaram a linguagem como o elemento fundacional do humano.

O próprio Steinthal, contudo, prosseguindo com suas investigações, constata uma contradição em sua hipótese e expõe, além disso, a aporia implícita na doutrina haeckeliana. Ele percebe que a ideia de uma humanidade pré-linguística implicava em procurar pela origem da linguagem no próprio homem, o que contrariava sua própria premissa, segundo a qual as origens da linguagem e do homem fossem uma e mesma

¹¹¹ "A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto." ARISTÓTELES. *Política* ... p. 55.

¹¹² ARENDT, op. cit., p. 330.

¹¹³ AGAMBEN, G. *O aberto*...p. 52.

¹¹⁴ Ibidem, p. 53.

¹¹⁵ “Tentou imaginar uma fase da vida perceptiva do homem em que a linguagem não havia ainda aparecido e tinha –a comparado com a vida perceptiva do animal; procurou então mostrar de que modo a linguagem podia brotar da vida perceptiva do homem e não da do animal.” Ibidem, p. 54.

coisa. Neste sentido, Agamben afirma:

O que demarca o homem do animal é a linguagem, mas esta não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, mas sim uma produção histórica que, como tal, não pode ser precisamente atribuída nem ao animal nem ao homem.¹¹⁶

O sentido pressuponente da noção de que a origem do homem está na linguagem revela-se quando nos deparamos com a pergunta: é o homem quem surge da linguagem ou a linguagem que surge do homem? Pois, sendo a linguagem o dado que distingue homem e animal, ao respondermos que a linguagem é anterior ao homem, então antes deste termos um animal dotado de fala e a linguagem, passando a ser própria também do animal, já não poderia mais configurar uma característica diferencial do homem. Por outro lado, se for a linguagem a surgir do homem,¹¹⁷ como implicava a hipótese de Steinthal do estágio pré-linguístico, significa que anteriormente haveria um homem privado de linguagem e desse modo também a linguagem não poderia tratar da especificidade do homem, dado que este, mesmo sem ela, permanece homem. A resposta à pergunta acerca da gênese do humano não pode ser outra, pois, que a impossibilidade de resposta. Na origem, portanto, entre homem e animal, não há como identificar algo como um fundamento positivo, apenas um vazio.

Nesse contexto, a pressuposição de um próprio do humano apresenta-se sempre como mito fundacional, que oculta sua inessencialidade. Inserido aí, está o mecanismo que Agamben chama de máquina antropológica. Ele observa como Lineu, pai da moderna taxonomia científica, ao incluir o adágio *sapiens* ao lado do nome genérico *homo*, não inscreveu aí nenhuma diferença específica, mas um imperativo, segundo o qual “o homem não tem nenhuma identidade específica senão a de poder reconhecer-se.”¹¹⁸

¹¹⁶ Ibidem, p. 55.

¹¹⁷ “Mas uma tal concepção da origem da linguagem é algo de que, já a partir de Humboldt, a ciência da linguagem demonstrou a fatuidade. «Nós tendemos sempre para esta imaginação ingênua de um período original em que um homem completo descobriria um seu semelhante, igualmente completo, e entre eles, pouco a pouco, tomaria forma a linguagem. Isto é pura fantasia. Nós não encontramos jamais o homem separado da linguagem e não o vemos jamais no ato de inventá-la...É um homem falante que nós encontramos no mundo, um homem que fala a um outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem»” AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. (Tradução: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 60.

¹¹⁸ AGAMBEN, G. *O aberto...* p. 43.

“*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano.”¹¹⁹ Tal máquina consiste em um mecanismo espelhado no qual o homem se vê desfigurado com as feições de um macaco e em que deve poder reconhecer-se homem, pois “na máquina óptica de Lineu, aquele que recusa reconhecer -se como macaco torna-se um.”¹²⁰ A leitura de Agamben antevê na máquina antropológica – em suas versões antiga e moderna – a mesma contradição percebida por Steinthal, pois ela funciona do mesmo modo que a exceção. Ao colocar em jogo a produção do humano através de uma oposição – homem/animal – a máquina opera uma exclusão e uma inclusão:

Ambas as máquinas¹²¹ podem apenas funcionar instituindo no seu centro uma zona de indiferença na qual deve acontecer – como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não -homem, o falante e o vivente. Como qualquer espaço de exceção, esta zona está, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que aí deveria acontecer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cesuras e a sua rearticulação são sempre de novo des-locadas e movidas. Aquilo que deveria assim ser obtido não é, afinal, nem uma vida animal nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – tão somente uma *vidanua*.¹²²

O *mistério* do vazio que coloca homem e não homem em uma zona de indiscernibilidade encerra a busca por uma identidade original.¹²³ Quando, portanto, Agamben nos diz que o muçulmano¹²⁴ “é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; [e que] ele marca muito mais, o limiar entre o homem e o não homem,”¹²⁵ devemos compreendê-lo como uma exposição desse vazio, um ponto de indecisão acerca do qual cabe ao homem decidir. Pois, “em última instância, ou o homem se faz homem,

¹¹⁹ Ibidem, p. 44.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ “Nas suas duas vertentes, antiga e moderna; naquela o dentro – o homem – produz-se pela inclusão de um fora, como o símio-homem; nesta o fora – o inumano – é resultado de uma exclusão de um dentro, como o *homo alalus*” HONESKO, *O Inumano: Lampejos do Vazio ...* p. 541.

¹²² AGAMBEN, *O Aberto...* p. 57-58.

¹²³ HONESKO, *O Inumano: Lampejos do Vazio ...* p. 541.

¹²⁴ Muçulmano é o jargão com que se convencionou, no campo, chamar ao prisioneiro que, abandonado por seus companheiros e por qualquer esperança, havia perdido suas capacidades de discernimento, sendo considerado por muitos um cadáver ambulante. Em *O que Resta de Auschwitz* (pp. 49-91), Agamben faz uma revisão bibliográfica dos escritos sobre o muçulmano, apresentando desde uma explicação acerca da origem do termo até uma compreensão biopolítica desta figura.

¹²⁵ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz ...* p. 62.

reconhecendo a sua humanidade, ou se faz inumano, assombrando-se toda vez que algum *selvagem* (algum *homo alalus*),”¹²⁶ como o muçulmano, a ele se apresentar. Agamben pontua, então, que, diante dessas figuras extremas do humano ou do inumano, devemos nos questionar não sobre qual das variantes da máquina é mais eficaz, mas, antes, “compreender o seu funcionamento para poder, eventualmente, pará-las.”¹²⁷

2.3 A sacralidade da vida como supressão da potência

A partir da constatação de que como fundamento do homem não há nada como uma positividade, uma característica fundamental que o diferencie do animal de modo assertivo, mas somente uma negatividade inessencial, à pergunta sobre a possibilidade de fundação de uma comunidade humana, de uma política, Honesko pode responder:

Tais perguntas são reflexas àquelas que se referem ao problema ontológico (e também, nos termos de uma taxonomia, antropológico) do homem. Se, por um lado, o animal homem não tem um fundamento que lhe seja próprio, não lhe resta possibilidade de fundação de um comum a não ser *construindo* para si um *comum*. O fundamento *infundamentado* do homem é, pois, seu próprio *fazer*, seu atuar *contra naturam* – etimologicamente, violento. Ou seja, trata-se do seu fazer a partir da ausência de determinações fixas tais como a prisão a um *ambiente* e a não descoberta de um mundo; [...] Não ter fundamento senão no seu fazer é o único próprio (*fundamento “positivo”*) humano.¹²⁸

Quando, porém, o discurso dos direitos humanos eleva o homem a uma dimensão sagrada, em lugar de uma suposta exaltação da sua humanidade, o que temos é uma exclusão da própria inumanidade do homem, que encobre aquela zona de indiscernibilidade entre humano e animal que está no seu fundamento. Paradoxalmente, ao negar o lado inumano, os direitos humanos não podem senão compreender o homem como vida nua, animalizada, ou seja, operam conforme a máquina antropológica.

¹²⁶ HONESKO, *O Inumano: Lampejos do Vazio* ... p. 541.

¹²⁷ AGAMBEN, G. *O Aberto*... p. 58.

¹²⁸ HONESKO, *O Inumano: Lampejos do Vazio* ... p. 542-543.

Badiou, no posfácio de *O Século*, traça, num brevíssimo relato, o histórico do trato filosófico da relação entre Homem e Deus, passando por Descartes, Kant, Hegel, Comte até deter-se em Nietzsche. Resumidamente, Nietzsche “determinará” a morte de Deus e também do Homem, para fazer deste um programa. Assim, o Homem deixa de ser um dado posto, transmutando-se num vir-a-ser. Ao questionar qual a promessa desse programa de Homem sem Deus, Badiou apresenta duas hipóteses da filosofia do século XX. De um lado, a que denomina humanismo radical, cujo principal expoente seria Sartre, de outro, o chamado anti-humanismo radical, representado aqui por Foucault. Após uma rápida introdução a cada corrente, Badiou falará de suas proximidades, indicando que “coincidem no tema do homem sem Deus como abertura, possibilidade, programa de pensamento.”¹²⁹ No programa humanista radical, o homem “é o criador histórico de sua própria essência absoluta.”¹³⁰ No anti-humanista radical, “é o homem do começo inumano, que coloca seu pensamento no que vem e se mantém na descontinuidade dessa vinda.”¹³¹ Badiou aponta para a tendência que indica ambas as posições dando lugar ao retorno de um humanismo clássico – “sem a vitalidade do Deus”¹³² – que reduz o homem a seu corpo animal, a uma espécie. Esta, que poderíamos chamar de uma terceira corrente, tem dominado o discurso político atual. Ao elaborar uma crítica de tal pensamento, Badiou nos propõe a seguinte reflexão:

De onde provém, pois, que hoje a questão do homem é tratada densamente só sob a forma do torturado, do massacrado, do faminto, da vítima do genocídio? De onde provém a não ser do fato de o homem já ser apenas o dado animal de um corpo, cuja mais espetacular atestação [...] é o sofrimento.¹³³

Estes que Badiou nos descreve não são outros que os alvos do discurso e da política humanitária. Esta negação ao homem da possibilidade de um programa, por entendê-lo já sempre como realização de uma essência, só pode encaminhar para um

¹²⁹ BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007. p. 259.

¹³⁰ Ibidem, p. 263.

¹³¹ Idem.

¹³² Idem.

¹³³ Ibidem, p. 264.

reforço da captura soberana, que produz a vida nua e decide sobre o seu valor ou desvalor. Neste sentido, Agamben aponta a dupla face da hodierna política ocidental:

Os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejam liberar-se.¹³⁴

Quando Agamben nos recorda, então, de que “Deleuze definiu uma vez a operação do poder como um separar os homens daquilo que podem, isto é, da sua potência,”¹³⁵ devemos poder relacionar essa operação aos mitos fundacionais que recobrem a política ocidental. A exaltação de um caráter sagrado da vida, que já não pode, contudo, ser compreendida senão como vida animal, é uma dessas operações.

A noção de que o conflito político decisivo é aquele entre humanidade e animalidade do homem, só se esclarece, então, quando temos em conta que é o fato de que “algo como uma vida animal foi separada no interior do homem”¹³⁶ que torna possível contrapor o homem aos demais seres vivos. Por isso, Agamben assevera que “se a cesura entre o humano e o animal passa sobretudo no interior do homem, então é a própria questão do homem – e do ‘humanismo’ – que deve ser posta de um novo modo.”¹³⁷ Sua hipótese é a de que não devemos mais procurar pelo homem enquanto articulação de corpo e alma, de um elemento animal e um sobrenatural, mas, justamente, como o resultado da cisão destes dois elementos. Seu veredicto é, portanto, de que “interrogarmo-nos sobre o modo como – no homem – o homem foi separado do não-homem e o animal do humano, é mais urgente do que tomar posição sobre as grandes questões, sobre os supostos valores e direitos humanos.”¹³⁸

Nossa questão é, por isso, pensar uma política que não esteja baseada na separação da potência do homem. Isso exige compreender de que se trata essa potência e

¹³⁴ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*...p. 127.

¹³⁵ AGAMBEN, G. *Nudez*. (Tradução: Miguel Serras Pereira). Lisboa: Relógio D'Água, 2009. p. 57.

¹³⁶ AGAMBEN, G. *O Aberto*... p. 28.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Ibidem, p. 29.

refletir sobre como articulá-la na construção de um comum que não implique uma *captura*, ou seja, que não se torne uma armadilha.

3 A FUNDAÇÃO INOPEROSA DA POLÍTICA

Até que uma nova e coerente ontologia da potência [...] não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável.

Giorgio Agamben em *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*¹³⁹

O trecho acima é apresentado na obra de Agamben, no contexto de uma reflexão acerca da relação entre poder constituído e poder constituinte. Na sua perspectiva, o problema do relacionamento desses dois poderes bem demonstra o paradoxo da soberania, na medida em que o poder soberano “se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença.”¹⁴⁰ Para Agamben, portanto, a reflexão sobre essa questão não deve se ocupar tanto do problema de um poder constituinte que não se esgote em poder constituído, mas pensar, sobretudo, a distinção entre poder constituinte e poder soberano. Agamben aponta que o critério que permite fazer a distinção entre esses dois poderes não está claro, pois os sujeitos – soberano e constituinte – tendem a se confundir na medida em que “o poder constituinte se identifica com a vontade constituinte do povo ou da nação.”¹⁴¹

Nesse cenário, Agamben remete à obra *Il potere costituente*, de Antonio Negri, que pretendeu demonstrar a impossibilidade de reduzir o poder constituinte a um ordenamento constituído e, além disso, “negar que ele seja reconduzível ao princípio de soberania.”¹⁴² Assim, Negri afirma que o poder constituinte:

Não só não é (como é óbvio) uma emanção daquele constituído, mas nem ao menos a instituição do poder constituído: ele é o ato da escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que não existe ainda e cujas condições de existência preveem que o ato criativo não perca na criação as suas características. Quando o poder constituinte coloca em ação o

¹³⁹ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*...p 51-52.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 48.

¹⁴¹ Ibidem, p. 50.

¹⁴² Ibidem, p. 51.

processo constituinte, toda determinação é livre e permanece livre. A soberania ao contrário se apresenta como fixação do poder constituinte, portanto como fim deste, como esgotamento da liberdade que este é portador.¹⁴³

Agamben, no entanto, aponta que o fato de que o poder constituinte não advenha de uma ordem constituída e que tampouco limite-se a instituí-la e que seja, além disso, práxis livre, “não significa ainda nada quanto a sua alteridade em relação ao poder soberano,”¹⁴⁴ pois tais características, da perspectiva do *bando*, ligam-se também ao poder soberano. Apesar disso, ele se interessa pelo fato de que Negri tenha mostrado que o poder constituinte, quando pensado de modo radical, “cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia,”¹⁴⁵ o que faz com que a questão do poder constituinte se torne aquela da “constituição da potência.”¹⁴⁶ Assim, Agamben sustenta que “a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato.”¹⁴⁷ A possibilidade de fender o nó que liga poder constituinte e soberania só se torna possível, por conseguinte, se se consegue pensar de outro modo esta relação.

Nesse contexto, queremos agora observar o que diz Agamben acerca da potência, para poder compreender o sentido dessa articulação.

3.1 Para além do binômio potência-ato: os limites de Bartleby

O conceito de potência tem ocupado um lugar central no interior da filosofia ocidental ao menos desde Aristóteles. É a partir dele, aliás, que Agamben procura assentar as bases de sua formulação sobre o tema. Ele nos recorda que “Aristóteles opõe – e ao mesmo tempo liga – a potência (*dynamis*) ao ato (*energeia*).”¹⁴⁸ Para Agamben, o problema original da potência está contido na pergunta: o que é ter uma faculdade? Como pode uma faculdade existir?

¹⁴³ NEGRI, *Il potere costituente*, 1992, p. 31 apud AGAMBEN, *Homo Sacer...*p. 51.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 51.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ NEGRI, *Il potere costituente*, 1992, p. 383 apud AGAMBEN, *Homo Sacer...*p. 51.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 51.

¹⁴⁸ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 243.

Ele aponta que adentramos a esfera da potência quando falamos que alguém tem a “faculdade” de escrever, a “faculdade” de falar e assim por diante, ou ainda, quando dizemos que uma pessoa não possui determinada “faculdade”. Aristóteles, no *De anima*, distingue, contudo, a potência em sentido genérico – como seria o caso de uma criança que “tem a potência da ciência”¹⁴⁹ –, da potência de quem já possui a faculdade (*hexis*) de realizar certa habilidade. Nesse segundo sentido está implicado o fato de que aquele que possui a potência de praticar determinada atividade, a possui mesmo quando não a está realizando. A criança é potente no sentido de que *pode* sofrer uma alteração por meio do processo de aprendizagem. Aquele, porém, “que já possui uma técnica não deve sofrer alteração alguma, mas é potente a partir de uma *hexis*, que pode não pôr em ato ou atuar, passando de um não ser em ato a um ser em ato.”¹⁵⁰ É neste sentido que a *hexis*, a faculdade, é compreendida como “ter uma privação”¹⁵¹ ou como “algo que atesta a presença do que falta ao ato.”¹⁵²

A perspectiva aristotélica se contrapõe, portanto, à tese de que a potência pode existir apenas em ato. Se assim fosse, “não poderíamos considerar arquiteto o arquiteto mesmo quando não constrói, nem chamar médico ao médico no momento em que não está exercendo sua arte.”¹⁵³ A potência é, então, essa presença privativa do que não é em ato:

A potência é, pois, definida essencialmente pela possibilidade de seu não-exercício, tal como *hexis* significa: disponibilidade de uma privação. Assim, o arquiteto é potente na medida em que pode não construir, e o tocador de cítara o é porque, ao contrário daquele que é dito potente só em sentido genérico e que simplesmente não pode tocar cítara, pode não-tocar cítara.¹⁵⁴

É preciso insistir na ideia desse poder não. No livro *Theta*, da *Metafísica*, no qual Aristóteles se propôs a pensar a potência não “como mera possibilidade lógica, mas os modos efetivos de sua existência,”¹⁵⁵ ele assinalou o copertencimento de potência e impotência, de *dynamis*¹⁵⁶ e de *adynamia*. Citado por Agamben, ele escreve: “A

¹⁴⁹ Ibidem, p. 246.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Ibidem, p. 245.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Ibidem, p. 246.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 247.

¹⁵⁵ AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 52.

¹⁵⁶ “Um termo em relação ao qual convém recordar que significa tanto potência como possibilidade e que

impotência [*adynamia*] é uma privação contrária à potência [*dynameî*]. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo [do qual é potência; ...].”¹⁵⁷ Assim, a potência humana é constitutivamente ambivalente, ou seja, é sempre “potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer.”¹⁵⁸ A impotência que toda potência é, pois, não trata de uma ausência de potência, mas desse poder não passar ao ato.

Tendo isso em mente, Agamben lança a questão: “como pode, de fato, uma potência passar ao ato? E como podemos pensar o ato da potência-de-não?”¹⁵⁹ Além disso, o que ocorre com a potência de não passar ao ato quando se passa, efetivamente, ao ato? Tais perguntas são levantadas levando-se em conta que “o problema do destino da impotência não pode ser simplesmente deixado de lado,”¹⁶⁰ quando se afirma que “toda potência é impotência”.

Interpretando a resposta aristotélica,¹⁶¹ Agamben a traduz: “É potente aquilo para o qual, se se dá o ato do qual se diz que ele tem a potência, nada haverá de potente não (ser e fazer).”¹⁶² A formulação “não haverá nada de impotente” ou “nada haverá de potente não” contém em si uma dupla negação, a qual Agamben procura analisar levando em consideração o estatuto privativo da potência. Ele sustenta, assim, que, para compreender essa dupla negação de modo privativo e, ao mesmo tempo, não entrar em contradição com a potência de ser, “a potência de não ser não deve aqui simplesmente se anular, mas, dirigindo-se a si mesma, deverá assumir a forma de um poder não-não ser. A negação privativa de ‘potente não ser’ é, assim, ‘potente de não-não ser’ (e não ‘não potente de não ser’).”¹⁶³ Por isso, Agamben diz que verdadeiramente potente é apenas aquele que, quando passa ao ato, não anula sua potência de não, nem a deixa para trás, mas, ao contrário, a faz passar integralmente no ato como tal, ou seja, aquele que pode não-não passar ao ato:

os dois significados nunca foram dissociados, como acontece, no entanto, nas traduções modernas” AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 245.

¹⁵⁷ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 249.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 251.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ “É potente aquilo para o qual, se acontece o ato de que se diz ter a potência, não haverá nada de impotente.” AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 252.

¹⁶² Ibidem, p. 252.

¹⁶³ Ibidem, p. 253.

Somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é tanto potência de ser quanto potência de não ser, a passagem ao ato só pode advir transportando (Aristóteles diz “salvando”), no ato, a própria potência de não ser. Isso significa que, se a todo pianista pertencem necessariamente a potência de tocar e de não tocar, Glenn Gould é, porém, aquele que pode *não* não-tocar, e dirigindo a sua potência não só ao ato, mas à sua própria impotência, toca, por assim dizer, com sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a mestria conserva e exerce no ato não a sua potência de tocar (é esta a posição da ironia, que afirma a superioridade da potência positiva sobre o ato), mas a de não tocar.¹⁶⁴

Tal perspectiva corresponde à imagem, por várias vezes explorada no interior do pensamento agambeniano, da *tabula rasa*. A figura aparece no *De anima*, quando Aristóteles faz uma comparação entre uma tábua de escrever, em que nada está escrito, e o intelecto em potência. O pensamento (*nous*) é, por sua natureza, potência pura, ou seja, é potência de pensar, mas também de não pensar. No caso do pensamento, porém, que é pura potência, as coisas se complicam, uma vez que uma potência de não pensar é ainda pensamento. A saída aristotélica para esse problema é a de um pensamento que pensa a si mesmo: “A potência que se volta para si mesma, é uma escrita absoluta, que ninguém escreve: uma potência que é escrita por sua própria potência de não ser escrita, uma *tabula rasa* que é impressionada por sua própria receptividade e pode, assim, *não não-se-escrever*.”¹⁶⁵

No texto *A potência do pensamento*, Agamben aponta que seria essa “figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e acresce no ato,”¹⁶⁶ que nos obrigaria a recolocar radicalmente a relação entre potência e ato e, conseqüentemente, repensar aquele problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Apesar disso, no *Homo Sacer*, ele acena em outro sentido, apontando que para aquele que lê de modo desimpedido o livro *Theta* da *Metafísica*, “jamais fica claro se o primado pertença efetivamente ao ato, ou antes à potência.”¹⁶⁷ Isso, ele diz, não se deve a uma eventual contradição no pensamento do filósofo, “mas porque potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser.”¹⁶⁸ De certo modo, portanto, Agamben conecta soberania e potência, afirmando que, no limite, não é possível

¹⁶⁴ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 40.

¹⁶⁵ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 315.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 254.

¹⁶⁷ AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 54.

¹⁶⁸ Idem.

distinguir as formas puras de potência e de ato, que se constituem como zona de indistinção, que não é senão o soberano. Nesse sentido, ele aponta como é insuficiente que o poder constituinte não se esgote em poder constituído, na medida em que também “o poder soberano pode manter-se indefinidamente como tal, sem nunca passar ao ato.”¹⁶⁹

Por isso, Agamben diz que é extremamente difícil imaginar uma “constituição da potência” completamente livre da soberania, bem como um poder constituinte que se desligue do *bando* que o conecta ao poder constituído. Ele pontua, apesar disso, algumas tentativas do pensamento ocidental moderno de pensar o ser desvinculado do princípio de soberania. Nessa perspectiva, ele aponta, por exemplo, o *eterno retorno* de Nietzsche, onde este procurou pensar a coincidência entre “*potentia passiva*, passividade e receptividade, *potentia activa*, tensão para o ato e espontaneidade,”¹⁷⁰ ou seja, “a vontade de potência como paixão que se afeta a si mesma.”¹⁷¹ Bataille, por sua vez, pensou uma *negatividade sem emprego*, o que corresponderia à ação, que é negatividade, que “não tem mais nada a fazer.”¹⁷² Ele aponta, aliás, sua própria vida como exemplo dessa negatividade sem emprego. Agamben indica ainda outros exemplos de importantes tentativas do pensamento que vão neste sentido. Ele sustenta, porém, que “a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania”¹⁷³ estaria naquela formulação que o personagem de Herman Melville, o escriturário Bartleby, repetidamente afirmava: “preferiria não” (*I would prefer not to*).

Bartleby, diz Agamben, o escriba que parou de escrever, “é a figura extrema do nada de onde procede toda a criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação deste nada como pura, absoluta potência.”¹⁷⁴ Ele aponta como o “preferiria não” do personagem representa uma emancipação do tema da potência de sua relação com a vontade – o querer – e a necessidade, na qual nossa tradição ética sempre insistiu. Agamben procurou demonstrar, aliás, como o problema da potência não está vinculado com aquele da liberdade, pois “a potência, na medida em que se determina como *hexis* de uma privação [...], não pode ser atribuída a um sujeito como um direito ou uma

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 296.

¹⁷¹ Ibidem, p. 299.

¹⁷² HOLLIER. *Le Collège de Sociologie*, 1937 -1939, p. 111 apud AGAMBEN, G. *O aberto...* p. 16.

¹⁷³ AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 55.

¹⁷⁴ AGAMBEN, G. *Bartleby, escrita da potência*. (Tradução: Pedro A.H. Paixão e Manuel Rodrigues). Lisboa: Assírio & Alvim. 2007. p. 25.

propriedade.”.¹⁷⁵ A potência não é, então, algo a que se possa renunciar: “a *hexis* é uma relação entre quem tem e o que é tido, de modo que ‘é impossível ter uma *hexis* [*echein hexis, hexis, habitus* é, como vimos, o deverbis de “ter”], uma vez que se se chegaria ao infinito, se fosse possível ter o hábito do que se tem’.”¹⁷⁶ Quando, portanto, nosso personagem afirma irredutivelmente que prefere não fazer algo, não está dizendo que não queira fazê-lo, mas que prefere não.¹⁷⁷ Ele é aquele que “pode somente sem querer,”¹⁷⁸ ou seja, é aquele que pode fazer qualquer coisa, e não apenas aquilo que é sua vontade, o que não significa, contudo, que sua potência seja sem efeito, ao contrário: “dele se poderia dizer que conseguiu poder (e não poder) sem absolutamente o querer.”¹⁷⁹ Bartleby abre, nesse sentido, uma zona de indiscernibilidade entre poder-não e poder, “mantendo-se teimosamente em equilíbrio entre a aceitação e a recusa.”¹⁸⁰ Ao final do texto que se dedicou à figura de Bartleby, Agamben aponta o escritório do personagem – isolado por um alto biombo verde – como um laboratório “no qual a potência [...] prepara o experimento no qual, desligando-se do princípio de razão, se emancipa tanto do ser como do não-ser e cria a sua própria ontologia.”¹⁸¹

Apesar disso, conforme dizíamos antes, Agamben afirma que a figura de Bartleby, bem como aquelas outras pensadas pela filosofia moderna, “empurram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem, todavia, liberar-se de seu *bando*.”¹⁸² Para ele, a única possibilidade de livrar-se desse impasse seria pensando uma potência que exista sem qualquer “relação com o ser em ato – nem ao menos na forma extrema do *bando* e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência – nem ao menos na forma de um doar a si e de um deixar ser.”¹⁸³ Por isso, ele insiste na ideia de pensar a política “além da relação ou seja, não mais na forma de um

¹⁷⁵ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 251.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ “É tudo o que o homem de leis não deixa de recordar a Bartleby. Quando, ao seu pedido para se dirigir aos correios (<<importa-se de ir ao Correio, não quer (*won't you*)? »), Bartleby opõe o habitual *preferiria de não*, o homem de leis apressa-se a reforçar «Não quer? (*You will not*) »; mas Bartleby precisa, com a sua voz «suave e firme»: *prefiro não* (*I prefer not* é a única variante, que aparece três vezes, da fórmula habitual: *I would prefer not to*. Se Bartleby renuncia ao condicional, é só porque lhe interessa eliminar todo o vestígio do verbo querer, mesmo até no seu uso modal).” AGAMBEN, G. *Bartleby, escrita da potência...* p. 25.

¹⁷⁸ AGAMBEN, G. *Bartleby, escrita da potência...* p. 26.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 30.

¹⁸¹ Ibidem, p. 32.

¹⁸² AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 55-56.

¹⁸³ Ibidem, p. 54-55.

relacionamento.”¹⁸⁴ Essa, porém, é uma tarefa que, hoje, muitos não fariam por nenhum preço.

Há, nesse sentido, dois conceitos no campo teórico agambeniano que, se não esgotam o tema, parecem ser importantes contribuições para pensar essa forma política livre do princípio de soberania. São eles os conceitos de *inoperosidade* e de *forma-de-vida*.

3.2 Há uma obra do homem?

Uma vez mais, Agamben parte de Aristóteles para embasar sua formulação sobre a inoperosidade. Na *Ética a Nicômaco*, no âmbito da caracterização da felicidade como bem supremo objeto da ciência política, Aristóteles se defronta com o problema¹⁸⁵ da “definição da ‘obra do homem [*to ergon tou anthropou*].”¹⁸⁶ Ele questiona-se se existe algo como uma obra (*ergon*) própria do homem genericamente considerado, ou se ele seria antes *argos* – sem obra. No contexto utilizado por Aristóteles, o termo *ergon*, que significa “trabalho, obra”, liga-se ao conceito de *energeia*, que, como vimos, diz respeito ao ato, ao “ser em obra”, e se opõe aquele de *dynamis* (“potência”). Agamben acredita que tal expressão – *ergon* – é uma criação de Aristóteles, que a retirou do adjetivo *energos* (“operoso, ativo”). O termo de sentido contrário é “*argos* (de *aergos*, ‘inoperoso, privado de *ergon*’, cf. *argia*, ‘inatividade’).”¹⁸⁷ Para Agamben, a pergunta pela existência ou pela ausência de uma obra do homem é muito importante, na medida em que permite não só atribuir ou não ao homem algo como uma essência ou uma natureza própria, como também “definir sua felicidade e sua política.”¹⁸⁸

¹⁸⁴ Ibidem, p. 36.

¹⁸⁵ “Tal como para o tocador de flauta, para o escultor e para todo artesão [*technites*] e, em geral, para todos aqueles que têm uma obra [*ergon*] e uma atividade [*praxis*], o bom [*tagathon*] e o bem [*to eu*] parecem [consistir] nessa obra, assim deveria ser também para o homem como tal, admitindo que exista para ele algo como uma obra [*ti ergon*]. Ou [se deverá] dizer que para o carpinteiro e para o sapateiro existem uma obra e uma atividade, mas o homem ao contrário, não tem nenhuma, que ele nasceu sem obra [*argos*]?” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1097 b 22 e ss. apud AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 319.

¹⁸⁶ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 319.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 320.

¹⁸⁸ Idem.

Na hipótese de ser o homem um ser sem obra, que não tem um *ergon* próprio, está implicado o fato de que ele não teria “nem sequer uma *energeia*, um ser em ato que poderia definir sua essência: ele seria, assim, um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma obra poderiam esgotar.”¹⁸⁹ Agamben sustenta que tal perspectiva não era descartada por Aristóteles, que, no *De anima*, ao definir o *nous*, o intelecto humano, afirmou que “ele não tem outra natureza senão o ser em potência.”¹⁹⁰ Apesar disso, ele aponta que a teoria do homem como ser essencialmente inoperoso seria escandalosa para os comentadores cristãos de Aristóteles. Isso se dá porque o próprio Aristóteles, na passagem seguinte,¹⁹¹ “parece recuar perante a hipótese de ausência de obra do homem como homem e, em uma súbita virada, procura seu *ergon* na esfera da vida.”¹⁹²

Agamben aduz como a definição dessa obra se configura, para Aristóteles, numa “série de cesuras no *continuum* da vida,”¹⁹³ a qual, dividida em vida nutritiva, sensitiva e prático-racional, nunca chega ao ponto de receber uma definição. Nesse sentido, temos aqui aquele viver que, oposto ao bem viver, funda a política ocidental: “a vida nutritiva [...] é aquilo sobre cuja exclusão se funda, no *De anima*, tal como na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, a definição do homem, isto é, do vivente que tem o *logos*.”¹⁹⁴ A definição de uma obra do homem só aparece, então, na forma de uma exclusão que deixa “como único ‘resto’ possível a vida segundo o *logos*.”¹⁹⁵ Aristóteles se assegura,

¹⁸⁹ Ibidem, p. 321.

¹⁹⁰ ARISTÓTELES. *De anima*, 429 a 21. apud AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 321.

¹⁹¹ “Ou então, tal como para o olho, para a mão, para o pé e para cada um dos membros parece haver uma determinada obra a cumprir, também para o homem se deve supor que há uma certa obra a par [*para*] destas? E qual seria então essa obra? O simples fato de viver [*to zen*] parece ser comum também às plantas. Ora, devemos procurar algo de próprio [...] Viria a seguir uma forma de vida sensitiva [*aisthetike tis*]. Mas também esta parece comum ao cavalo, ao boi, e a todo vivente. Resta [*leipetai*] uma forma de vida prática [*pratique tis*] de um ser que em o *logos*. Mas uma vez que esta se diz de duas maneiras, é preciso considerá-la segundo o ser-em-obra [*kat'energeian*], que é o sentido mais próprio do termo.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1097 b 30 – 1098 a 6. apud AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 321-322.

¹⁹² AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 321.

¹⁹³ Ibidem, p. 322.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 322-323.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 323.

aliás, de “precisar¹⁹⁶ que a obra do homem não pode ser uma mera potência ou faculdade mas só a *energeia* e o exercício dessa faculdade.”¹⁹⁷

Nesse contexto, em que a obra do homem é definida como uma “certa vida” (*zoe tis*), que é em ato segundo o *logos*, e em que o bem supremo, que constitui o fim da política, é caracterizado pela relação com um *ergon* – “a atualização da potência vital racional (portanto, não da potência nutritiva nem da sensível)”¹⁹⁸ – Agamben procura traçar a herança deixada pelo pensamento aristotélico para a política ocidental:

1) na medida em que se define em relação a um *ergon*, a política é política da operosidade e não da inoperosidade, do ato e não da potência, 2) esse *ergon* é, porém, em última análise, ‘uma certa vida’, que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua. [...] 1) liga o destino da política a uma obra, que permanece não atribuível às diferentes atividades humanas (tocar cítara, fazer estátuas, produzir sapatos) e 2) sua única determinação é, em última análise, biopolítica, na medida em que se baseia em uma divisão e em uma articulação da *zoe*. O político, como obra do homem enquanto homem, é extraído do ser vivo através da exclusão de uma parte de sua atividade vital como impolítica.¹⁹⁹

Esse legado da obra do homem se traduziu, na época moderna, como a admissão de uma missão histórica “por parte de um povo ou de uma nação.”²⁰⁰ Num belo ensaio chamado *Heidegger e o nazismo*, Agamben recupera a análise de Lévinas sobre a *Filosofia do hitlerismo*, cuja virtude está no desembaraço com que este reconheceu que, na filosofia hitleriana, “operam as mesmas categorias que estão ou virão a estar no centro de seu estaleiro filosófico,”²⁰¹ e também no de Heidegger, que fora seu mestre. A radicalidade do ensaio levinasiano está na forma como mostrou que “o nazismo pôde confinar, pelo menos em seu ponto de partida, com a grande filosofia do século XX,”²⁰² escancarando, assim, essa incômoda vizinhança. Frente a isso, Agamben questiona-se se

¹⁹⁶ “Se assim é, devemos supor que a obra do homem é uma certa vida [*zoe tina*] e que esta é o ser-em-obra da alma e uma práxis segundo o *logos*, e que a obra do homem bom são essas mesmas coisas, bem realizadas e de maneira bela, cada ato segundo sua virtude própria; se assim é, o bem do homem será o ser-em-obra da alma segundo a virtude, e se as virtudes são múltiplas, segundo a melhor e a mais perfeita.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1098 a 7-18 apud AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 321-322.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 324.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Ibidem, p. 281.

²⁰² Ibidem, p. 284.

não estaríamos, por acaso, ainda nos confins do nazismo e “de que modo podemos escapar ao resultado catastrófico implícito nessa proximidade?”²⁰³

Agamben recorda-se, então, de uma conversa que teve com Heidegger quando frequentou um de seus seminários, em que perguntou a ele se tinha lido Kafka. Do pouco que leu, Heidegger disse ter se comovido com o conto *Der Bau*, “a toca”. Nesse conto, um animal que não é nomeado está obcecado em construir para si uma toca inatacável, que acaba revelando-se uma armadilha sem saída. Ele liga o conto ao que aconteceu, no Ocidente, no espaço político dos estados nacionais: “as casas (as ‘pátrias’) que estes se aplicaram a construir se revelaram, afinal, para os ‘povos’ que deveriam habitá-las, apenas armadilhas mortais.”²⁰⁴ As armadilhas de que ele fala, nos parece claro, são as experiências totalitárias do século XX. Ele diz que nós devemos ver os Estados totalitários como mais do que o levar a cabo “dos “últimos grandes objetivos dos Estados-nação do século XIX: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em jogo, agora, é completamente diferente e mais extremo aqui, uma vez que se trata de assumir como tarefa a própria existência fáctica dos povos – isto é, em última análise, sua vida nua.”²⁰⁵ Nessa perspectiva, ele diz que esses Estados procuraram, a seu modo, responder a uma questão que não perdeu sua atualidade:

Como pode um ser inessencial, que não tem outra vocação e outra consistência senão sua própria existência fáctica e que, portanto, tem de assumir e ser seus próprios modos de ser, atribuir a si mesmo uma tarefa histórica e construir para si uma dimensão própria e uma ‘casa’ que não sejam uma armadilha?²⁰⁶

Agamben parece estar convencido quanto à impossibilidade de uma missão histórica. O nazismo, ele diz, foi a louca tentativa de tornar a “própria herança genética *natural* a missão *histórica* do povo alemão.”²⁰⁷ Mas mesmo hoje, quando as missões históricas foram abandonadas “em nome do triunfo da *oikonimia*,”²⁰⁸ parece que a vida

²⁰³ Ibidem, p. 287.

²⁰⁴ Ibidem, p. 286.

²⁰⁵ Ibidem, p. 287.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Ibidem, p. 288.

²⁰⁸ Idem.

natural e todos os cuidados com o seu bem-estar apresentam-se “como a última missão histórica da humanidade.”²⁰⁹

Ao final do ensaio, Agamben retoma o tema da obra do homem, relembrando, inclusive, a problemática aristotélica sobre o assunto, desta vez, porém, para categoricamente afirmar o homem como *argos*, sem obra, inoperoso:

A política é o que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra da comunidade humana. Existe política porque o homem é um ser *argos*, que não é definido por nenhuma obra própria, isto é: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem esgotar (esse é o significado político genuíno do averroísmo, que liga a vocação política do homem ao intelecto em potência). De que modo essa *argia*, essas essenciais inoperosidades e potencialidades poderiam ser assumidas sem se tornarem uma missão histórica, isto é, de que modo a política poderia ser apenas a exposição da ausência de obra do homem e quase de sua indiferença criadora de toda tarefa, e só nesse sentido permanecer integralmente destinada à felicidade – eis o que, através e para além do domínio planetário da *oikonomia* da vida nua, constitui o tema da política que vem.²¹⁰

Para embasar, portanto, sua interpretação contrária do texto aristotélico, que sustentava o ser em obra do homem, Agamben recorre a dois outros escritos: um comentário de Averróis à *República* de Platão e à *Monarquia*, de Dante. Embora os dois textos partam da “determinação aristotélica da perfeição humana como atualização da potência racional”²¹¹ e retomem, também, sua oposição entre homem, de um lado, e plantas e animais, de outro, ambos definem a especificidade do homem pelo momento da potência. Para eles, o que caracteriza, de modo específico o *logos* humano, é “o fato de que ele não é desde logo em ato, mas existem em primeiro lugar e habitualmente, em potência.”²¹²

Analisando a *Monarquia*, Agamben mostra como, para Dante – para quem estava presente, assim como para Aristóteles, uma “superioridade do ato sobre a essência (ou potência)”²¹³ –, o problema da determinação da “obra” genérica do homem implica “a introdução da figura da multidão.”²¹⁴ Para Dante, a atividade racional não pertence

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Ibidem, p. 289.

²¹¹ Ibidem, p. 325.

²¹² Idem.

²¹³ Ibidem, p. 326.

²¹⁴ Ibidem, p. 327.

apenas ao homem, mas também aos anjos e aos seres inanimados. Por isso, ele situa na potência o problema da especificidade humana. Nesse contexto, ele afirma que “essa potência não pode ser reduzida na totalidade e simultaneamente em ato através de um único homem ou de algumas comunidades particulares [...], é necessário que exista uma multidão do gênero humano, mediante a qual toda potência seja atuada.”²¹⁵

Retomando Averróis, Agamben aponta que é o caráter potencial, ou seja, contingente e descontínuo, aquilo que caracteriza a racionalidade humana. Assim, o pensamento humano é aquele que é “constitutivamente exposto à possibilidade de sua falta e de inoperosidade.”²¹⁶ Por essa razão, prossegue ele, “a obra do homem exige uma multidão e faz da multidão (e não de um povo, de uma cidade ou de uma comunidade particular) o verdadeiro sujeito da política.”²¹⁷

O sentido dessa multidão, que se caracteriza como “a forma genérica de existência da potência,”²¹⁸ não é simplesmente o de manter-se ociosa, tampouco o de ser somente operosa: “a multidão é essa existência da potência *sub actu* [não *in actu*],²¹⁹ na proximidade do ato.”²²⁰

No *Homo Sacer*, Agamben aponta a importância do tema da inoperosidade, mas faz um alerta quanto à compreensão da “inoperância”. Esta não deve, ele diz, ser entendida como a simples ausência de obra ou como uma negatividade sem emprego que tenha ainda a forma soberana. “O único modo coerente de compreender a inoperância seria o de pensá-la como o modo de existência genérica da potência, que não se esgota (como a ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em um *transitum de potentia ad actum*.”²²¹

Nesse sentido, Dante pode, para Agamben, pensar “uma política que corresponda à inoperosidade do homem.”²²² Uma tal política é aquela que não se determine apenas e completamente “a partir do ser-em-obra da racionalidade humana,

²¹⁵ DANTE. *Monarquia* apud AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 327.

²¹⁶ Ibidem, p. 328.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Nota nossa.

²²⁰ Ibidem, p. 329.

²²¹ AGAMBEN, G. *Homo Sacer...* p. 69.

²²² AGAMBEN, G. *A potência do pensamento...* p. 329.

mas por um operar que expõe e contém em si a possibilidade de seu não existir, de sua inoperosidade.”²²³

3.3 A inoperosidade como forma-de-vida

A partir da delimitação do problema da inoperosidade, Agamben pode indicar algumas direções para pensar a política tendo como premissa essa consciência do homem como ser *argia*, essencialmente inoperoso.

Para Agamben, a política já não deve orientar-se pelos conceitos de produção e *práxis*, mas pelos de inoperatividade e uso. Quanto ao último, ele entende necessária uma reflexão filosófica, especialmente para despi-lo do sentido utilitário que lhe foi conferido pela modernidade. Nesse sentido ele recupera o verbo grego *chresthai*, que nós traduzimos como “usar”, mas que parece, ao contrário, não ter um significado próprio, tratando-se de um verbo que é classificado como “meio” (*middle*).²²⁴ Ele dá alguns exemplos do uso do verbo *chresthai*:

chresthai theoi, literalmente “fazer uso de Deus” = consultar um oráculo
chresthai nostou, lit. “usar (o) retorno” = sentir nostalgia
chresthai logoi, lit. “usar a linguagem” = falar
chresthai symphorai, lit. “usar o infortúnio” = ser desafortunado
chresthai gynaiki, lit. “usar uma mulher” = ter relações sexuais com uma mulher
chresthai you polei, lit. “usar a cidade” = participar da vida política
chresthai keiri, lit. “usar a mão” = lutar com o punho²²⁵

Agamben retoma Benveniste para indicar que, enquanto na voz ativa, os verbos indicam algo que acontece fora do sujeito e a partir dele, “na voz média [*middle*]...o verbo indica um processo que ocorre no sujeito: o sujeito está no interior do processo.”²²⁶ Dessa perspectiva, Agamben procura definir o significado de *chresthai*:

²²³ Idem.

²²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Elements for a theory of destituent power*... p. 5-6.

²²⁵ “*chresthai theoi*, literally “to make use of god” = to consult an oracle *chresthai nostou*, lit. “to use (the) return” = to experience nostalgia *chresthai logoi*, lit. “to use language” = to speak *chresthai symphorai*, lit. “to use misfortune” = to be unlucky 6 *chresthai gynaiki* = lit. “to use a woman” = to have sexual relations with a woman *chresthai you polei* = lit. “to make use of the city” = to participate in political life *chresthai keiri*, lit. “to use the hand” = to strike with the fist” Idem. (Tradução nossa).

²²⁶ “In the middle... the verb denotes a process centering in the subject: the subject is interior to the process” BENVENISTE, Émile. *Problèmes de Linguistique Generale*. 1971, p. 168 apud AGAMBEN, Giorgio.

“expressa a relação que alguém tem consigo mesmo, a afeição que alguém recebe na medida em que está em relação com determinado ente.”²²⁷ Isso implica, para ele, toda uma transformação da ontologia e do conceito de sujeito, na medida em que o que se forma é um sujeito que não mais se utiliza de um objeto, mas que se constitui através do uso, da relação com o outro.²²⁸

Como pensar um tal uso que seja, também, inoperoso? Como Agamben bem anota, não se deve entender a inoperosidade essencial do homem “como o cessar de toda atividade, mas como uma atividade que consiste em tornar inoperativas a obra e a produção humana, abri-la a um novo uso possível.”²²⁹ De que modo essa atividade pode efetivamente existir?

Uma das formas que a questão é pensada é através da festa, e, especialmente, do *shabbat* hebreu, o sábado judeu. “A condição dos judeus durante a festa de sábado se chama, por ele [Deus], *menucha* [...] ou seja, inoperosidade.”²³⁰ *Menucha* é o oposto de *melacha*, a atividade produtiva destinada a um fim. Contudo, o descanso sabático não é uma simples abstenção, que não se relaciona com aquilo que se costuma fazer nos demais dias. O sábado advém do sétimo dia em que Deus não só descansou, como cumpriu sua obra.²³¹ Ele é, nesse sentido, o “cumprimento perfeito dos mandamentos (a chegada do Messias significa o cumprimento definitivo, o tornar-se inoperosa da Torá).”²³² A festa, portanto:

Não se define pelo que nela não se faz, mas pelo fato de que o que nela se faz – que em si mesmo não é distinto do que se cumpre a cada dia – é desfeito, tornado inoperoso, liberado e suspenso de sua ‘economia’, das razões e dos objetivos que o definem nos dias de trabalho (o não fazer é, nesse sentido,

Elements for a theory of destituent power... p. 6. (Tradução nossa).

²²⁷ “it expresses the relation that one has with oneself, the affection that one receives in as much as one is in relation with a specific being.” AGAMBEN, Giorgio. *Elements for a theory of destituent power...* p. 7. (Tradução nossa).

²²⁸ Ibidem, p. 7.

²²⁹ “is not to be understood as the cessation of all activity, but as an activity that consists in making human works and productions inoperative, opening them to a new possible use.” Ibidem, p. 8. (Tradução nossa)

²³⁰ “La condición de los judíos durante la fiesta del sábado se llama, por ello, *menucha* (en el griego de los Setenta y de Filón, *anápausis* o *katápausis*), es decir, *inoperosidad*.” AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*. (Tradução: Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza) Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011. p. 153. (Tradução nossa).

²³¹ “E havendo Deus acabado no dia sétimo a obra que fizera, descansou no sétimo dia de toda a sua obra, que tinha feito.” Gênesis 2:2.

²³² “*cumplimiento perfecto de los mandamientos (la llegada del Mesías significa el cumplimiento definitivo, el devenir inoperosa de la Torá)*” Ibidem, p. 161.

somente um caso extremo dessa suspensão). Se comemos, não o fazemos para nos alimentar; se nos vestimos, não o fazemos para nos cobrir ou nos proteger do frio; se nos mantemos acordados, não o fazemos para trabalhar; se caminhamos, não é para ir a lugar algum; se falamos, não é para comunicar informações; se trocamos objetos, não é para vender ou comprar. Não há festa que não comporte, em alguma medida, esse elemento suspensivo, quer dizer, que não comece antes de tudo com o tornar inoperosas as obras dos homens.²³³

O que temos, então, é uma dimensão do fazer humano destituída de seu uso comum, cotidiano, de caráter utilitário. Na inoperosidade, o que é “desorientado é o uso mais óbvio. E um novo uso é possível.”²³⁴ Um outro exemplo de que se vale Agamben para indicar esse novo uso é a poesia, que, desativando o sentido informativo e comunicativo da língua, abre à potência de dizer um novo uso. Tal perspectiva nos faz lembrar do poema de Manoel de Barros *O livro sobre nada*, que em um de seus versos diz: “*Há muitas maneiras sérias de não dizer nada, mas só a poesia é verdadeira*”.

Em um outro verso do poema de Barros, por sua vez, lemos que: “*Palavra poética tem que chegar ao grau de brinquedo para ser séria*.” Que é este grau de brinquedo que não um uso inoperoso? E como não pensar, lendo isto, naquela perspectiva apresentada por Agamben no *Estado de Exceção* de um direito com o qual apenas se brinque ou que seja somente estudado? A assertiva benjaminiana de que um direito não mais praticado, mas unicamente estudado, é a porta da justiça, corresponde, justamente, a esse uso inoperoso. Um direito já sem força e tampouco aplicação parece ser a “figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder.”²³⁵ É importante ressaltar, como observa Agamben, “que o direito – não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre uma passagem para

²³³ “*La fiesta no se define por lo que en ella no se hace, sino más bien por el hecho de que lo que se hace – que en sí mismo no es distinto de lo que se cumple cada día- es deshecho, vuelto inoperoso, liberado y suspendido de su “economía”, de las razones y de los objetivos que lo definen en los días laborables (el no hacer es, en este sentido, sólo un caso extremo de esta suspensión). Si comemos, no lo hacemos para asimilar la comida; si nos vestimos, no lo hacemos para cubrirnos o resguardarnos del frío; si nos mantenemos despiertos, no lo hacemos para trabajar; si caminamos, no es para ir a alguna parte; si hablamos, no es para comunicarnos informaciones; si intercambiamos objetos, no es para vender o para comprar. No hay fiesta que no comporte, en alguna medida, este elemento suspensivo, es decir, que no empiece ante todo con el volver inoperosas las obras de los hombres.*” Ibidem, p. 162-163. (Tradução nossa).

²³⁴ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S.l.], n. 17, p. 79-101, Jun. 2013. ISSN 2317-806X. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55708>>. (Acesso em: 21/06/15) p. 92.

²³⁵ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*...p. 97.

a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele.”²³⁶

Nesse contexto, Agamben estende a problemática para além destes exemplos – a poesia, a festa, o direito estudado – para afirmar que o mesmo devem fazer a política e a filosofia para a potência do agir. “Tornando inoperosas as operações econômicas e biológicas, elas mostram o que *pode* o corpo humano, abrindo-o para um novo, possível uso.”²³⁷ Sua perspectiva é de que tanto a filosofia, como a política, retomem o rumo que entende ter sido desviado por conta de Aristóteles, e que assumam, com isso, o sabatismo como aquela *práxis* própria do humano, “que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades.”²³⁸

O problema torna-se, assim, aquele de saber em que contexto esse volver inoperoso seria possível. Na *Apostila 2001*, posfácio ao texto da *Comunidade que vem*, Agamben afirmou que “inoperosidade não significa inércia, mas *katargesis* – isto é, uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*, na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma *forma de vida*.”²³⁹

A questão de uma forma de vida remonta àquela divisão dos gregos entre *zoé* e *bíos*, que vimos no início do trabalho. Essa separação desaparece nas línguas modernas, que assumem apenas o termo vida, muito embora ainda fosse perceptível no âmbito da zoologia, da biologia e da medicina. Na política, porém, ela subsistiu na produção da vida nua, que constitui o secreto pressuposto da política soberana ocidental.

Frente a isso, Agamben propõe então uma *forma-de-vida*: “com o termo forma de vida entendemos, ao contrário, uma vida que não pode nunca separar-se de sua forma, uma vida em que não seja jamais possível algo como uma vida nua.”²⁴⁰ Especificando melhor o sentido dessa forma-de-vida, ele afirma:

²³⁶ Ibidem, p. 98.

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. (Tradução: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2011. p. 274.

²³⁸ Ibidem, p. 273.

²³⁹ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 103.

²⁴⁰ “Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible algo como una nuda vida.” AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin: notas sobre la política*. (Tradução: Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: pre-textos, 2001. p. 13. (Tradução nossa).

Uma vida que não pode nunca ser separada de sua forma é uma vida pela qual, na sua maneira de viver, serve-se da vida mesma e, no seu viver, de seu modo de vida. O que significa essa expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos, os atos e os processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e, sobretudo, *possibilidades* de vida, sempre e, antes de tudo, *potência*. Os comportamentos e as formas do viver humano jamais são prescritos por uma vocação biológica específica, nem impostos por uma necessidade qualquer; [...] Por esta razão – quer dizer, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, ganhar ou perder, perder-se ou reencontrar-se – o homem é o único ser em cuja vida se busca sempre da felicidade, o único ser cuja vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade. Mas isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política.²⁴¹

Agamben retoma, nessa perspectiva, três teses de Tiqqun, um coletivo francês de autores e ativistas formado em 1999 e dissolvido em 2001, que teve grande influência na obra agambeniana, as quais afirmavam que: “1) A unidade humana não é o corpo ou o indivíduo, mas a forma-de-vida; que 2) cada corpo é afetado por sua forma-de-vida como por um *clinamen*,²⁴² uma atração, um gosto; e que 3) minha forma-de-vida não se relaciona com o que eu sou, mas com como eu sou o que sou.”²⁴³ Tais teses implicam uma substituição da ontologia da *substância* por uma ontologia do *como* – uma ontologia modal – na qual está colocado “o problema da relação entre potência e ato.”²⁴⁴ Uma política da inoperosidade, que faça um novo uso das coisas, um uso sabático, só é possível, então, quando a vida assume integralmente a sua forma: “no momento em que

²⁴¹ “una vida que no puede separarse nunca de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida - la vida humana - en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir; siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos a ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; [...] Por esta razón - es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer; triunfar o fracasar; perderse o encontrarse - el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política.” Ibidem, p. 14. (Tradução nossa).

²⁴² “Quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento”. LUCRÉCIO. *Da natureza*. In: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 58.

²⁴³ “Tiqqun has developed this definition in three theses, stating that, 1) The human unity is not the body or the individual, but the form-of-life, that 2) each body is affected by its form-of-life as by a *clinamen*, an attraction, a taste, and that 3) my form-of-life relates not to what I am, but to how I am what I am.” AGAMBEN, Giorgio. *Elements for a theory of destituent power*... p. 15. (Tradução nossa). As teses fazem referência à TIQQUN. *Introduction to Civil War*. Los Angeles: Semiotext(e), 2010.

²⁴⁴ “the problem of the relation between potentiality and act.” Ibidem, p. 16. (Tradução nossa).

a forma-de-vida se constitui, esta desativa e torna inoperosa não apenas toda singular forma de vida, mas, antes, todo dispositivo que separa a vida da vida nua.”²⁴⁵

Na forma-de-vida está em questão, portanto, justamente a possibilidade de paralisar a máquina antropológica da política ocidental. Nesse sentido, está colocada, aliás, uma das últimas reflexões que Agamben apresenta no *Homo Sacer*. Concluindo que da clássica distinção entre *bíos* e *zoé*, aquela com lugar na cidade, e esta com lugar na casa, nós já não sabemos nada, uma vez que o campo – que “é hoje o paradigma biopolítico do ocidente”²⁴⁶ – os tornou indiscerníveis. Atualmente, ele diz, já não é possível diferenciar casa e cidade, e “a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas.”²⁴⁷ Assim, para que se possa refundar algo como um espaço político no Ocidente, que já não tem como retornar para a política clássica, “será preciso, antes, fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o local em que constitui-se e instala-se uma forma de vida, toda vertida na vida nua, um *bíos* que é somente a sua *zoé*.”²⁴⁸ A partir dessa forma-de-vida que já não pode sofrer uma separação, ou seja, que já não pode ser excepcionada e capturada pelo *bando* soberano, Agamben diz que “veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia, ciências médico-biológicas e jurisprudência.”²⁴⁹

²⁴⁵ “In the moment that the form-of-life constitutes itself, it deactivates and renders inoperative not only all the individual forms of life, but first of all the dispositif that separates bare life from life” Ibidem, p. 17. (Tradução nossa).

²⁴⁶ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*... p. 187.

²⁴⁷ Ibidem, p. 193.

²⁴⁸ Ibidem, p. 194.

²⁴⁹ Idem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante deixar claro que os direcionamentos aqui apresentados como perspectiva a uma política que vem são ainda bastante provisórios. O próprio Agamben segue desenvolvendo sua teoria, tendo lançado muito recentemente dois novos livros da série *Homo Sacer*. Referimo-nos aqui às obras *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (2015) e *L'Uso dei corpi* (2014), ainda sem tradução para o português. Infelizmente não tivemos contato direto com tais escritos, porém no livro sobre o uso dos corpos parece haver novas construções acerca da inoperosidade, o que, sem dúvida, será importante em estudos futuros.

Se quisermos, contudo, indicar algo como um resultado do presente trabalho, devemos voltar à questão da soberania. É apenas procurando manter fixo, sem desvios, nosso olhar no problema da soberania, que nos parece possível compreender e pensar o direito. É preciso dar um sentido mais amplo àquela tese de que o fim dos Estados-nação resultaria no fim dos direitos humanos para, quem sabe, afirmar que o fim da soberania levaria à derrocada do direito.

Como vimos, a soberania é esta zona de indistinção entre direito e violência, a qual opera através de uma relação de *bando*. O *bando* opera na forma da exceção, em que o que é excluído está ainda incluso na forma da exclusão. Não está somente fora, mas incondicionalmente abandonado. Na política ocidental, o que foi posto na zona da exceção, que abre espaço para a fixação de um ordenamento jurídico, foi a própria vida – a vida nua. É essa vida nua o originário rendimento do poder soberano, que, exposta à sua irrestrita violência, funda a política, a cidade, o ordenamento jurídico.

No início da oitava tese sobre o conceito de história, Walter Benjamin escreveu que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra.”²⁵⁰ Agamben também indicou que, no nosso tempo, o estado de exceção, esse ilocalizável político fundamental, “emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra.”²⁵¹ Se isso for verdade, e se estiver correta a teoria agambeniana sobre a soberania, então será preciso parar de procurar sair da aporia da

²⁵⁰ BENJAMIN, Walter. *Teses Sobre o Conceito de História*. In: _____. *Obras Escolhidas*, v. I, Magia e técnica, arte e política, trad. S.P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 226.

²⁵¹ AGAMBEN, G. *Homo Sacer*...p. 27.

soberania através de um retorno à normalidade, à ordem jurídica normal. Pois, ainda assim, o direito permanecerá irremediavelmente conectado à violência soberana.

Isso é o que não devemos esquecer quando vemos, hoje, a política cada vez mais reduzida a uma luta por direitos, que, se por um lado, representam a perspectiva de uma vida melhor, por outro, significam uma sempre renovada captura pelo poder estatal, o que não é senão uma limitação cada vez maior das possibilidades da vida. Se a perspectiva, pois, é algo como um direito mais justo, ou como a própria justiça, devemos lembrar que a sua porta está naquele direito “não mais praticado e só estudado.”²⁵²

²⁵² BENJAMIN, W. *Franz Kafka*. 1934. p. 437. apud AGAMBEN, G. *O estado de exceção...*p. 96.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. (Tradução: Cláudio Oliveira). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. (Tradução: António Guerreiro). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Bartleby, escrita da potência*. (Tradução: Pedro A.H. Paixão e Manuel Rodrigues). Lisboa: Assírio & Alvim, 2007

_____. *Elements for a theory of destituent power*. (Tradução: Stephanie Wakefield). Disponível em:

<<https://livingtogetherintheheartofthedesert.files.wordpress.com/2014/02/agamben-elements-for-a-theory-of-destituent-power-1.pdf>>. Acesso em: 31 de maio de 2015

_____. *Entrevista c/ Giorgio Agamben*. Rev. Dep. Psicol. UFF. Niterói. vol.18 n. 01 jan-jun. 2006. Entrevista concedida a Flavia Costa. (Tradução: Susana Scramim).

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011#nt (Acesso em: 09/06/15)

_____. *Estado de exceção*. (Tradução: Iraci D. Poleti). São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. (Tradução: Henrique Burigo). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *Medios sin fin: notas sobre la política*. (Tradução: Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: pre-textos, 2001.

_____. *Al di là dei diritti dell'uomo. In: Mezzi senza Fine. Note sulla política*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998. p. 20-29 (Tradução: Murilo Duarte Costa Côrrea). Disponível em:

<http://www.pucsp.br/ecopolitica/downloads/art_2010_Mais_alem_direitos_homem.pdf>. Acesso em: 31 de maio de 2015

- AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*. (Tradução: Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza) Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011.
- _____. *Nudez*. (Tradução: Miguel Serras Pereira). Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- _____. *O aberto*. O homem e o animal. (Tradução: André Dias e Ana Bigotte Vieira). Lisboa: Edições 70, 2011.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. (Tradução: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Signatura Rerum: sobre el método*. (Tradução: Flavia Costa e Mercedes Ruvitoso). Barcelona: Anagrama, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. (Tradução: Roberto Raposo). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998. (Tradução: António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes)
- BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. (Tradução: Ernani Chaves e Susana Kampf Lages). São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Teses Sobre o Conceito de História*. In: _____. Obras Escolhidas, v. I, Magia e técnica, arte e política, trad. S.P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 226
- BADIOU, Alain. *O século*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* (Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- HONESKO, Vinícius Nicastro. *O Inumano: Lampejos do Vazio*. In: Captura Críptica: direito, política, atualidade, v. 1, p. 523-548, 2009.
- _____. *Ao fundo do abismo: Em busca da exposição do vazio fundamental do político-jurídico e da onto-teo-logia*. 2007. 189 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

LUCRÉCIO. *Da natureza*. In: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S.l.], n. 17, p. 79-101, Jun. 2013. ISSN 2317-806X. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55708>>. (Acesso em: 21/06/15)

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. (Tradução: Elisabete Antoniuk). Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *El nomos de la tierra - En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. (Tradução: Dora Schilling Thon). Buenos Aires: Struhart & Cía, 2005.